۱۳۲۴

[illegible]

این یکها از مال میرزا مهدی
سنه ۱۲۵۹

[illegible]

۱۲۵۸

[illegible]

اول از موجودات ... بس جسم پس جمادی چهار ارکان است
و انگه پس از و نه و حرکت گردان است
پس معدن و پس نبات و پس حیوان است

بسم الله الرحمن الرحیم و به

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید و در دانه مقصودی
که جوهری طبیعت را در رشته حیرت توشه بساط آید اقرار کردن و اعتراف نمودن بعجز از شکر
ولی النعمی که زبان شکرگذاران از جمله الائی و دست توفیق شکرگذاری نعمی از نعمای بی منتهای وی باز
علی الاتصال که بساط بسیط عرصه وجود هیئة از زواید آن است و جواهر عقول و نفوس بر گشاده بساط
بسیط امکان آنچه دست امتنان وی دیده که دهقان ابداعش دانه هستی را در صحرای نیستی
با بارانی رحمت پرورده و کاتب اختراعش صفحه ساده هیولی را آثار قبول
ذاتی داده بهره امکان استعدادی مهیای نگارش ارقام صور کاینات گردانیده و بی
که صیقل صنعش آیینه افلاک را در بدو فطرت از زنگ کیفیات متضاده پرداخت و طرف امتزاج
اضداد اربعه را به تصفیه اعتدال مزاج جلوه گاه صور والید ثلاثه ساخت و دریای محض احسان
ذاتی ازلی و فیض همتهای ابدی بروی طبیعیان گشاده و کلید خزاین خود در قبول از مرتبت مخلوقه وجود
در کف خلاف استعداد نهاده ماهر صدف قابلیتی در یوزه یا اقدر حوصله آن شستن در
وظرف هر استعدادی از این سرچشمه بمقدار گنجایش پر شد اگر در سوی بزرگ
آب دریا بیشتر از کوزه کوچک گنجد و یا ظرف اعلای وادی کوه ... سیل
از ظرف اسفل بیشتر رسد نه دریا را قصوری باشد و نه
سیلاب را تقصیری افتد کاسه سرنگون در زیر رود دان محروم چون

ماند و کوزه شکسته نگهداری چگونه فیضش با هیچکس بیشتر از دیگری نیست و لطفش بهیچ کس از دیگر
کمتر نه آب سبزه و خار از یک جویبار است و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار گاه یک گل
بصد رنگ آراستن و گاه صد گل بیک رنگ برآستن اگر از قابلیت ماده است ماده را
قابلیت از کیست و اگر از اختلاف استعدادات استعداد این همه مختلف از جهت حکیمی که بموجب
حکمت تامه و مقتضی مصلحت عامه وجود ذره بیکار نگذاشته و در ایجاد قطره نظر مصلحت دریغ
نداشته در وجود قطره دریای حکمت پدیدار است و از نمود ذره آفتاب مصلحت آشکار
با وجود قدرت تامه بنا بر مصلحت کامله در ایجاد اشیا پای سبب در میان نهاده و کافه مسببات را
باسباب متعلق ساخته آثار را با مؤثرات ربط داده اقتضا الطبیع و اراده بنفس تفویض کرده
و ترتیب عالم روحانی و جسمانی نموده عقل کلی را کدخدای عالم و طبیعت کلیه را کد بانوی حرم آن
گردانیده و نفس کلیه را واسطه ساخته که از جهت تجرد قبول نموده بجهت تعلق صرف نماید
تا اثر فیض اعلی بجمیع ذرات وجود سرایت تواند نمود و ما بین عقل کلی و نفس کلیه را بطه
تاثیر و تاثر که در حقیقت تزویج معنویت متحقق ساخت تا انواع موجودات علوی و امهات
سفلی است بمنزله عنایت اختصاص داده قابل خلافت خویش گردانید و تشریف خاتمیت
نبوت مطلق در قامت قابلیت اشراف افراد که اشرف انواع کاینات که بجلوه اعتدال
حقیقی ممتاز است پوشانید و مظهر قدرت مطلقه را بر تبه اخوت که در رتبه معنوی ردیف
تساویست مخصوص ساخته و بجهت تاکید خاتمیت بقای شریعت مطهره را با وصیای اثنا عشر
که بروج آسمان توحید ند مؤسس گردانید صلوات الله علیه و علیهم اجمعین اما بعد
بر ورق گذارش چنین نگارش مینماید خامه عجز و نیستی بست پایه ترین دودمان دانش و بینش
و کم مایه ترین نظر کنندگان در کارخانه آفرینش عبد الرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی تجاوز
الله عنهم که هر کس نور خرد بر چهره استعدادش تافته و پرتو آفتاب عقل در روزنه قابلیتش راه
یافته دانسته باشد که شرف آدمی بر کاینات بجوهر عقل است و این شرف فی الحقیقة وقتی او را حاصل

باید گزارده شود بخاصیت عقل که دانستن اشیاست و کاربستن بمقتضای آن و ضرر در ترک این اشیا شناختن
خود است و بازگشت خود و شناختن پروردگار خود و شناختن فرمان پروردگار خود است و مجموع این
دانستنیهاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند و حکمای محققین حکمت الهی گویند و صوفیه موحدین معرفت
نام نهند و باتفاق دانشمندان عقلا بدون این مایه دانش و عمل نمودن بموجب آن رستگاری ممکن نیست
و جمهور علما متفق اند که درین مایه دانش تقلید کافی نیست بلکه لابد است از دلیل و مراد از تقلید
محض شنیدن است از غیر مانند خبری که احتمال صدق و کذب داشته باشد و مراد از دلیل خبری است
که شنونده را بسبب آن اطمینانی و جمعیت خاطری بصدق شنیده حاصل آید مانند خبری که در متعارف
کسی بشنود و امارات صدق دران بیابد لا محاله باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هر مکلف را
در تحصیل معارف بجهة خود و عمل نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان وی گردد
و باعث عمل نمودن بمقتضای آن شود و زیاده برین مثل دانستن اصطلاحات علما و ارباب
نظر و تطبیق هر دلیلی بقوانین علم منطق و غیر آن لازم نیست مگر کسی را که تعلیم دیگری کند یا دفع
شبهه که کسی را حاصل شده نماید و قدرت بر تحصیل این مایه دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی
را که جامع شرایط تکلیف باشد حاصلست خواه خواصی و خواه عامی پس هیچ کس در تقصیر ازان و عدم
سعی در تحصیل آن معذور نخواهد بود و تحصیل این مایه دانش با هیچ کاری و شغلی منافاتی ندارد
و با وجود این مردم از تحصیل آن معرضند و بصعوبت آن و عدم قدرت بران متعذر بلکه بسیاری
منسوبان بعلم در زمان ما و همچنین در اکثر زمانهای سابق با وجود افنای عمر خود در خواندن کتب
و یاد گرفتن مسایل از حصول قدر ضروری ازین دانش که هر عامی صاحب سلیقه را در یک دو صحبت
مستوفی تحصیل آن ممکن است محرومند و فرق درین معنی میان ایشان و سایر عوام الناس نیست
و سببش آن بوده که غایات علوم را چنانکه هست تصور نکنند و فایده آن را منحصر در تحصیل مال
و جاه و اعتبار دنیوی دانند و نهایت همت عالی همتان این طبقه آن باشد که شهرت و سلیقه
ادا حجه بر همت سازند و اصلا بغرضی بالاتر ازین نپردازند و بسیاری از متعینان طلبه علوم

دارباب

دارباب عمایم باشند که دنیا را از طمطراق و دبدبه زرق و شید و اسباب عام فریبی و
مقتدایی پر کرده باشند و در معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده با کودکان و پیرزنان
راه تساوی پیمایند و مشاهده این شیوه بسا که اذکیا را موجب نفرة از توجه بطلب علم
شده باعث یأس کلی از سعادت حقیقی گردیده باشد و این ضعیف چون ملاحظه این حالت
نمودم و با بسیاری از اذکیا که بفطرت مستقیم مفطور و از اقتباس سعادت ابدی محروم
بل مایوس بودند صحبت داشتم و بحقیقت کار بتوفیق الهی فی الجمله آگاهی یافته بودم اخلا
ص مندی بی غرضانه دامن گیر شد که رساله در باب تحصیل اصول دین و وصول بمعارف الهی
بر وجه یقین که خلاص و نجات جاودانی بدون آن ممکن نیست ترتیب دهم بر نهجی که از
مطالعه آن بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب مجادلات و بدون مشوش
تحمل اعبای این مباحثات اصحاب مقالات پی بمقصود حقیقی توان برد و راه تحصیل سعادت
تقدم ملاحظه آن توان سپرد و چهره این مطلوب بنابر موانعی که در تحصیل تفصیل آن ها
زیاده فایده متصور نیست در پرده احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی
از اعاظم دوستان روحانی که اظهار شمه از اوصاف پسندیده اش با آنکه امکان ندارد
خالی از شایبه بیگانگی نمیتواند بود از مهب التفات تازه وزیدن گرفت گوشه نقاب
علایق از رخساره مقصود معهود فی الجمله دوری گرفت و بنای نشاط فرمان برداری که تحو
کاهل قدمی رفته بود بجلوه اهتزاز درآمده و وعده سابقه که با سایر دوستان جانب زنده
بود موجب تاکید این عزیمت مصممه گردید و در خاطر دارم که هرگاه بر وفق قضای احبا
سمت اختتام گیرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام پذیرد این رساله را موسوم بگوهر مراد
گردانم و چون اشاره شد که علم ضروری خودشناسی و خداشناسی و فرمان خدا
شناسی و اصول خمسه دین مبین همین شناختنیهاست چه توحید و عدل داخل در خدا
شناسی است و نبوت و امامت داخل در فرمان خداشناسی چه فرمان خدا را بشرع توان

شناخت وشرع محتاج است باورنده شرع که نبی است وحافظ شرع که امام است وعلم معاد داخل در
خودشناسی است پس غرض ازین رساله منحصر است در سه قسم که هر قسمی در مقاله بیان شود وپیش از
شروع در غرض سخنی چند مناسب است که ذکر آن در مقدمه کرده آید وغرض اصلی درین رساله اگرچه
کمال علمیست اما غایت از کمال علمی که علم اخلاق وطریق تصوف واشراق مشتمل بر آنست نتوان
گذاشت پس مناسب باشد در خاتمه کتاب اشاره بر آن لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه
وسه مقاله وخاتمه **مقدمه** در اشارت بر مرتبه وجود انسان وسبب اختصاص وی بتشریف
تکلیف الهی ونمودن راه خدا وتقسیم آن براه ظاهر وراه باطن وسبب اختلاف علما وبیان
غرض وفایده از علم کلام وحکمت واین معانی در سه مطلب مبین خواهد شد **مطلب اول**
از مقدمه در اشارت بر مرتبه وجود انسان وسبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی بدانکه اگر
در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هر آینه او را فضلی
بر سایر موجودات جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی ونباتی وحیوانی درین انواع
بیش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جوهر این اجسام بودی کمالات
وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی وکمتر از آن وبر تقدیری که کمتر نبودی تفاوت
وی بر آنها از جنس تفاوت یکی از آن انواع بودی بر سایر انواع مثلا از جنس تفاوت
فرس بودی بر جماد یا تفاوت نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ ویا از جنس تفاوت
حیوان بر نبات ونبات بر جماد وحال آنکه معلوم است که تفاوت انسان بر سایر موجودات
نه از مقوله تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد
مگر بر سبیل تشبیه وتمثیل وتقریب معقول بمحسوس چنانکه در مجازات متعارف است واین
بیانی که نموده شد اگرچه دقیق است اما نه دقیقی که فهم آن موقوف بر عرض مطلبی یا طول
بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن مستقیم که تامل وملاحظه در خواص وآثار انواع مذکوره نماید
این معنی بر وی منکشف شود واین جوهر که انسان بدو مخصوص است محسوس نیست باعراض

دیکنیت

وکیفیت بلکه معقول است بخواص وآثار ودر عرف شرع از آن بروح ودر عرف حکمت بنفس ناطقه
تعبیر نمایند ومقصود ازین بیان که کردیم اثبات تجرد این جوهر نیست چه بیان تجردش بموضع
دیگر خواهد بود بلکه مقصود اثبات مباینت اوست با سایر جواهر محسوسه وانسان مختص باین
جوهر که هیچ یک از جواهر محسوسه با او درین شریک نیست بر دو نوع است یکی علم بمعقولات ومفهومات
کلیه که بدین وسیله وی را شناسایی خدای تعالی حاصل شود ودیگر عمل خیر ناشی از اراده
عقلی محض که مبرا از شایبه شهوت وغضب وسایر اغراض زایده تواند بود وبدینجهت وی را
عمل بمرضات الله که مبتنی بر قربت محض واخلاص مجرد باشد میسر تواند شد بیان این
مجمل آنکه انسان را دو نوع ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج بالتی باشد از آلات
بدن خود چون دیدن وشنیدن وچشیدن وبوییدن وملامسه کردن واین قسم ادراک را
احساس وآلات وی را حواس گویند وخیال ووهم نیز ازین نوع باشند چه خیال تعلق نگیرد
جز بصورتهای محسوسه ووهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود
وتفصیل این مدارک در موضعی دیگر خواهد آمد ان شاء الله تعالی ونوع دوم ادراک کلی است
تعقل ونطق نیز گویند ونفس ناطقه درین نوع ادراک محتاج بالت نباشد بلکه این ادراک
وی را بذات خود حاصل شود وازین جهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند واین قسم ادراک
تعلق جز بذوات مجرده ومفهومات کلیه نگیرد وبسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین
اراده انسان نیز منقسم شود باراده عقلی که ناشی از تعقل شود واراده غیر عقلی که ناشی
از احساس یا توهم یا تخیل باشد وهر فعلی وعملی که شهوت وغضب را فایده در وی حاصل شود
اراده آن عقلی محض نباشد ومرضات الهی بدان محرز نباشند وتواند بود که مراد شهوی وغضبی
مراد عقلی نیز باشد بوجهی دیگر واین هر دو اثر مختص بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص
وی گشت بلیاقت تکلیف الهی چه هیچ موجودی را که در جنس جوهر با جوهر منطقی انسان مباین
باشد معرفت الهی وعمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور واراده بود

چون نبات و جمادات این معنی در وی ظاهر است و اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات
بسبب آنکه شعور ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت و بندگی
خدا باشند چه خدا از جنس دنیا بود و صدور اخلاص از غیر اراده عقلی ممکن نبود ولیکن این سرا
عبادت طبیعی باشد که هیچ موجود از آن خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف ملایکه مقدسه باشند
که در جنسی جوهر با ایشان شریکند اما چون معرفت انسان از معارضه وهم مصون و اخلاص
ایشان از مزاحمت شهوت و غضب مبراست و تکلیف بر آن نبود چه تکلیف از کلفت
از کلفت مشتق باشد و در معرفت و عبادت ملایکه کلفت نبود و بهمین سبب انسان را فضیلت
بر ملک نیز ثابت باشد و حکما جهتی را که بدان جهت نفس ناطقه مهیای ادراک معقولات
باشد قوه نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که جهت مهیای عمل بر وفق خیر باشد قوه علمیه
و عقل علمی نامند و وضع حکمت بجهت تکمیل این دو قوه است آنچه باد تکمیل قوه نظری حاصل
شود حکمت نظری و آنچه باد تکمیل قوه علمی حکمت علمی خوانند و ایمان در شرع عبارت از کمال
قوه علمی باشد و عرف حکمت در شرع و همین معنی نیز باهم متفق شوند مطلب دویم از مقدمه
در باب نمودن راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن بدانکه راه خدای تعالی نه راهیست
که جز بپای عجز و نیستی اندیشه سلوک آن توان نمود مشت خاک را با خالق پاک چه مناسبت
ما للتراب و رب الارباب مخلوق را با خالق و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و فانی را
با باقی هیچگونه مناسبتی نیست که دست توسل در آن زده متوجه درگاه او توان شدن مگر
سلب همه نسبتها که چون نسبتها همه مسلوب گشت و پرده های وهم و خیال از پیش نظر برخواست
و یاس کلی حاصل شد نوید امید کلی بخشد چه هرگاه گرد لشت و هوا صاف شد دیده فی دید
شود و وجود ممکنات گرد لیت برخواسته و فضای اندیشه هوائیست غبار آلود تا گرد
نه نشیند غیر گرد بنظر در نیاید و مقصود محققین صوفیه از دعوی وحدت وجود و ادعای
فنای مطلق زیاده برینمعنی که اشاره بآن شد نمیتواند بود و هرچه غیر از این شنوی نهار

مثنوي

[illegible]

نشنوی و بالجمله راه خدا راهیست بغایت باریک و خود بخود این راه پیدا نتوان نمود و بپای عقل
این راه سیر نتوان کرد بلکه بفضل او امید وار باید بود و او بعنایت خویش این راه به بندگان
نشان داده و انبیا بنمودن این راه فرستاده و چون راه نموده شد براه نموده خود باید رفت و باشد
خود باید رفت تا او نبرد نمی توان رفت و بباید دانست که ادی را بخدای تعالی دو راهست
یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن لیکن راه باطن راهیست که از خود بخدا توان رسید و راه ظاهر
راهیست که با و خدا را توان دانست و از و شناختن راه بسیار است تا برسیدن و اینکه
اشاره بصعوبت او شد راه باطن است و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهر
راه استدلالست و استدلال متعذر در هر عاقلیست که از آثار پی بموثر برد و راه استدلال مقدم است
بر راه سلوک چه تا کسی نداند که منزلیست طلب آنجا که بمنزل برد نتواند کرد و بعثت انبیا
برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست باین معنی که یافتن این راه موقوف بنمودن پیغمبر
باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر بانکه فرستاده خدا است
موقوف بشناختن خدا باشد بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از بابت بیدار کردن
خفتگانست کسی که خفته صحیح البصر را بیدار کند او لا جرم به بصر خود اشیا را بیند و آن
بیدار کننده در دیدن بیدار شده زیاده از بیدار کردنی مدخلیتی نداشته باشد و تواند
بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیا را ببیند چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن
دیگری نیست لکن مردمان در خواب غفلت اند و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خواب است
بچشم حس پس کار پیغمبران درین راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند و
تواند بود که کسی خود بخود هم بیدار شود پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند
اگر عقل از پرده غفلت بر آمده را بکار برند خدا را بیقین توانند شناخت و اگر
بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسند بسبب آن باشد که عقل را بکار
نبرده باشند مثل کسی که از خواب بیدار شود و چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و ببین

سبب آنکه بعد از بعثت انبیا و بیدار کردن انبیا مر ایشان را ایمان نیاورده باشند حق تعالی
ایشان را در قرآن مجید اهل جحود و عنا خوانده چه جحود آنست که کسی چیزی را داند و گوید که نمی
دانم و بیداری که چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و گوید چیزی نیست لا طائله معاند باشند بهذا
از ایشان در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین مرتبه مذکور آمده که افلا یبصرون افلا یعقلون
افلا یتفکرون افلا یتدبرون و امثال این پس اگر عقل انسانی در سلوک راه
راه ظاهر و استدلال از آثار بموثرات استقلال نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی
و نیز باید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگرند چه سالک راه ظاهر
استدلال اثبات اشیا کند مرتبه بمرتبه تا منتهی شود باثبات سببی که او را هیچ سببی نبود
مثلا از شی بدیهه اثر اثبات کند و ویرا مؤثری باشد و در آن مؤثر چون آثار معلولیة
بیند گوید که او را نیز مؤثری دیگر بود و علی هذا القیاس تا باثبات مؤثری که در وی هیچ
اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را مرتبه بمرتبه نفی نماید که تا بوجودی
رسد که فنا را در وی هیچ راه نبود مثلا چون سالک بدلیل دانسته باشد که علت و خالق
اشیا باید که در وی هیچگونه نقص و حاجت و بالجمله آثار معلولیت نباشد پس هرچه در وی
اثر نقص و حاجت بیند نفی او کند تا بمحلی رسد که هیچ نقص در وی نبود بعد از آن نظر
از وی بر نتواند داشت و بالطبع تا هرچه او را از ملاحظهٔ کامل باز دارد دشمن شود و همت
بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذت شهود او مستغرق باشد و از لذت بمثابه که
عین خود باشد نپردازد تا بمرتبه‌ای رسد و این لذت باشد که حکمای الهی سعادت حقیقیه و
محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة العین انبیا و اولیا باشد و غرض از بعثت
انبیا و رسل همین است که مردم را باین لذت دعوت کنند و باین مرتبهٔ عظمی سیاقت نمایند
و عقل هیچ کس در سلوک این راه مستقل نتواند بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگر از
جهتی مایل بکمالست و اما از جهات کثیره مثلا نفس نفسانیت که مقتضای شهوت و غضب

داعی

داعی بر آنست که این داعیان نقص ویرا نگذارند که بمقصود کمال بپردازد تا بطلب آن
چه رسد پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را جبرا قهرا باین راه نراندی
کس بفکر این راه نتوانستی افتاد چه نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیاست و احکام
کلیهٔ آن اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه که چه چیز ویرا بالخاصیت بخدا نزدیک کند
و کدام چیز از خدا دور گرداند مفقود و رعل بشری نیست پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال
انبیا که بعضی از اشیا را واجب و مندوب گردانند و آن اشیائی باشند که موجب توجه
یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و بعضی را حرام و مکروه کنند و آن اشیائی باشند که موجب
استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب حقیقی باشند
و در جمیع افعال خیر قربت نفی و اخلاص بجز در آن شرط کرده‌اند که سالک علی ای الاحوال
از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را نیز مذموم شمرند و لهو و باطل
ممنوع سازند و هیچ مباح هم نباشد که بوجهی از وجوه قصد قربت و اخلاص در روی
چون سالک طالب در مجاری احوال و افعال خود این شیوهٔ سنیه را که صاحب شرع مطهر تصور
داشته منظور دارد و بتخفیف که بهر و غرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود آگاهی داشته
باشد مراتب جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت از آن است و اصطلاح تصوف
نیز مطابق آن و مرتبه برزخیت که توسط بین العالمین است و بر او ثابت و حکم عالم حسی بنابر
غلبهٔ طبیعت برو غالب هر اینه از زنگ عوارض قلب منجلی گشته و از کدورات حسیه منجلی
شده بصورت حقایق اشیا که نتایج تصور مفهومات آن از طریق استدلال شود سفر راه کلی
و سرمایهٔ تجارت روز بازار سیر باطن بود متجلی گردد و صورت هر یک از آن حقایق
آینهٔ جمال بالکمال کامل حقیقی گردیده خوش لجهٔ وصول بعرف عرفا که از رتوای کوثر در عرف
شرع عبارت از آنست بروی دهد و بامره سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که ابنه ما اخفی
لهم من قرة اعین و حدیث ما لا عین رأت و لا اذن سمعت ترجمهٔ آنست گسترده

کرده و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب حقیقت درین معانی نیز بظهور پیوندد و چون
روشن شد که راه خدا بر دو قسم است راه ظاهر و راه باطن ظاهر راهیست که عقل را الی افتاده
که بسعی خود اسر اپیدا کرده سلوک در ان نماید و راه باطن راهیست که خدای تعالی نماینده است
و انبیا را بهدایت آن فرستاده و یا فتن ان راه چنانکه شرط یافتن انست و سلوک در ان
بنوعی که بمنزل حقیقی رساند موقوف بر یافتن راه ظاهر و سلوک ان بر نهجی که شرط سلوک
انست پس بنا علی هذا غرض ما درین رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است
و تحریر و تقریر ادله عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که مرید باستقامت طبع نیز باشد بی
زحمت و توقف باصطلاحات علی تحصیل اطمینان عظیم براصول معارف تواند نمود و از ربقه
تقلید بیرون آید مطلب ششم از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فایده
از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معرفت الله منحصر است در متکلمیت و متصوفیت
و اشعریت اما طریقه تصوف قسم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوک راه ظاهر
و طریقه نظر و استدلال است و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت انها حصول
علم است و غایت این وصول عین و دانسته شد که طریق سلوک باطن مسبوق است بر سلوک
ظاهر پس صوفی تحت یا حکیم باشد یا متکلم و بیش از استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله
بالاستکمال طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون ان ادعای تصوف سیایی
و عام فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف و لغت صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنویست
و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هر چه غیر اوست و باقی بودن بدو که حدیث کنت کنت وار
سمعه و بصره اشارت بدان مرتبت و اخلاص و تقوی حقیقی در شرح عبارت از ان
منزلت و مکاشفات علیه که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم نظریست یا حاجت بدلیل
و برهان بسبب انکه حصول نظری بی حد وسط محال است چنانکه بیغمبر بلکه مراد مشاهده نتیجه
برهانست مجرد از غشیه اوهام و خیالات تفصیل این اجمال انکه نفس ناطقه هر چند مجرد تر بود

با شهوت

با شهوت و غضب و سایر قوای جسمانی ادراک عقل مر معقولات را مشوب تر باشد به پردهای وهم و خیال
و هر چند معتاد تر شود به ترک عادات و رسوم و مجرد تر از ابن رسش محسوس و موهوم مشاهده عقل
مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر شود و عقل غیر مرتاض که مبانی رسوم عادات و مزاول
اصطلاحات و عبارات بود معلوم او هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون از قوالب
الفاظ و عبارات مراد وضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض حسیه و وهمیه
نتواند بود پس مشاهده او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض جزئیه سبب باشد
به دیدن شخصی مر محسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان بصر و مرئی لاجرم این دیدن
مختلف شود در ظهور و خفا باختلاف پرده حایل در رقت و غلظ و لطافت و کثافت
هر چند پرده تنک تر و حجاب لطیف تر مرئی روشن تر تا بمرتبه که هیچ حجاب و پرده در میان
حایل نبود و این مثال مشاهده عقل عارفی باشد که مرتاض بود و بریاضت ترک رسوم
و عادات و معتاد به تجرید و تنزیه به معانی از غشیه اوهام و خیالات و این نیز مختلف
باشد بسبب قوه و ضعف مراتب ریاضات پس عالم رسمی اشیا را اگر چه بعضی دانداما در
پرده داند و عالم محقق سرزدی معرض از رسوم و عادات اشیا را بی پرده ملاحظه کند
و این نسبت با دل دیدن باشد نسبت بشنیدن و معنی کشف همین باشد که اشیا بی پرده مشاهده
و ملاحظه شوند پس روشن شد که معلوم بکشف بعینه معلوم ببرهانست و تفاوتی نیست مگر در
جلا و خفا و تواند بود که چیزی معلوم شود بکشف پیش از انکه معلوم شده باشد ببرهان اما حکم
بصحت کشف لامحاله موقوف باشد ببرهان پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضی برهان
صحیح کند مستحق تکذیب باشد و انچه گفتیم سخن در کشف علمی بود و سخن بر کشف جزوی اطلاع
بر مغیبات که از مقوله کرامات است در موضعی دیگر لایق بوی بیاید و اما طریقه اشراق
ان نیز در حقیقت از طرف تحصیل علم نیست بلکه طریقه سلوک راه باطن است و مسبوق بر سلوک
راه ظاهر و تفاوتی بالتصوف [illegible] مگر انکه تصوف در برابر تکلم و اشراق در برابر

حکمت باین معنی که هرگاه سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقوانین حکمت منطبق است
طریقهٔ اشراق باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقواعد کلام مطابق است طریقهٔ تصوف
بود و شناعت اشراق بر مشائی و همچنین مذهب صوفی بر متکلم و عالم رسمی راجع شود باینکه
ایشان اقتصار بسلوک ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات الفاظ داشته اند و سلوک راه باطن
و طلب وصول حقیقی را که غرض اصلی همان است ضایع و مهمل گذاشته اند و مذهب مشائی و متکلم
بر اشراقی و صوفی را در این باشد که ایشان بتحصیل علم ظاهر و تحقیق طریق برهان نکرده قدم
در سلوک راه باطن گذارند و در حقیقت هر دو طایفه راست گفته باشند چه کمال حقیقی را از رسیدن
ظاهر و باطن است اما ترک باطن و اکتفا بظاهر تقصیر و غرور است و سیر باطن بی سلوک ظاهر
ضلال و قصور و در مشهور طریقهٔ اشراق را قسمی از حکمت دانند و حکمت را منقسم دارند بطریق
اشراق و طریقهٔ مشا و تصوف را نیز طریقی علیحده از طریق تحصیل معرفت شمارند و تحقیق آنست
که حکمت مشا در برابر علم کلام باشد و طریقهٔ اشراق در برابر طریقهٔ تصوف و ان هر دو در
سلوک راه ظاهر باشند و این هر دو در سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما فرق
میان کلام و حکمت آنست که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسایل
عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقفی در این امور بثبوت شریعت ندارد پس تحصیل معارف
حقیقیه و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد
از راه دلایل و براهین عقلیهٔ صرفه که منتهی شود به بدیهیات که هیچ عقل را در قبول آن توقفی
وایستادگی نباشد بی آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن
مدخلی بوده و تاثیری باشد طریقهٔ حکما بود و علم حاصل شده باین طریق را در اصطلاح علما
علم حکمت گویند و لا محاله موافق شرایع حقه باشد چه حقیقت شریعت در نفس الامر بر هان عقلی
تحقیق است اما این موافقت را در اثبات مسئله حکمی مدخلی نباشد و ثبوت وی موقوف
بران نبود و اگر احیانا مخالفتی که میان مسئله حکمی که ببرهان صحیح ثابت شده قاعده شرعی

شود تاویل قاعده شرعی واجب بود و اگر ثبوتش از شرع بنوعی باشد که قابل تاویل نباشد
و آن مسئله عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت باشد کاشف شود بر وقوع
خللی در طریق ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقل در چنین مسئله اگر موقوف
علیه ثبوت شرع بود حکم بوقوع خللی در طریق آن مسئله متعین شود اما اتفاق جمیع
عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا نبود و اگر نه سد اثبات
شرع لازم آید مثال اول مسئله قدم زمانی عالم مقتضی وی موقوف علیه ثبوت
نبوت نیست پس اتفاق عقول در آن جایز بود مثال دویم مسئله نفی علم بجزئیات
چه نقیض وی لا محاله موقوف علیه ثبوت نبوت است پس اتفاق عقلا در آن روا
نبود این بود بیان حقیقت علم حکمت اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شده یکی کلام
قدما و دیگری کلام متاخرین اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر حفظ
اوضاع شریعت بدلایلی که مولف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره در میان اهل
شرایع خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه و این صناعت را شرکتی با حکمت
نبود نه در موضوع و نه در دلایل و نه در فایده چه موضوع حکمت اعیان بود نه او
ضاع و دلایل مرکب از یقینیات منتهی به بدیهیات باشد خواه مسلم و مشهور باشد
و خواه نه و فایده دانش حصول معرفت و کمال قوت نظری باشد نه حفظ وضعی و ظاهر است
که این صناعت از طریق تحصیل معرفت نتواند بود و قدمای اهل اسلام را حاجت بدین
صناعت از دو وجه بوده یکی حفظ عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد و از سایر اهل ملل
و شرایع و این حاجت شامل عامه اهل اسلام است دویم اثبات مقاصد هر فرقه
از فرق اهل اسلام بخصوص و حفظ اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام و این
نسبت بهر فرقه لا محاله مختلف شود و اسلام منقسم در مبدء حدوث کلام بود و در میان اهل
اسلام در رفته رفته در کلام افزودند و بجز در حفظ اوضاع اکتفا نکرده شروع

در تحریر و تقریر ادله بر اصول و قواعد دینیه نمودند و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه
گذاشتند و از طریقه مستقیمه صحابه و محل تابعین که تامل و تفکر و رجوع بعلمای صحابه و ائمه
تابعین بود دست برداشتند و این طریقه را طریقه تحصیل معرفت شمردند بلکه طریق تحصیل
منحصر در این کردند و این اندیشه ایست از صحت و استقامت دور چه اعتماد بر شهرت
و تسلیم در مقدمات دلیل رجوع به تقلیب است بلکه اکتفا بتقلید محض است نزد کبیر
و از فتنه ضلالت دورتر و این طریقه در اسلام بسبب آن شیوع یافت که مردم
ائمه دین را که خدای تعالی بجهت هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده ضایع و
مهمل گذاشته تقرف و بیروی خلفای جور و ائمه ضلال نمودند و این سلاطین جائر
بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند به تربیت این طبقه علما که
در حقیقت جهال و ارباب ضلال اند و بحیثیت ایشان این طریقه مسلم اهل اسلام گشت
و این کلام متاخرین است و این صناعتی است که قسیم حکمت است و با حکمت در موضوع
و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالف و در تعریف کلام
متاخرین گفته اند که علم است باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع و باین قید آخر
احتراز نموده اند از علم حکمت چه بموافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات
مسلمه و مشهوره میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات
لازم نیست که یقینیات باشند پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشد اعتبار این حیثیت
بکار نبرند و الا ظنیات را در مسائل علمیه معتبر ندانند و جماعتی که بسیار از جهال که
بصورت علما بر آمده اند از این قید غلط کرده اند و یا دانسته بر ساده لوحان مغلطه
نموده که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین شرع معتبر است و بدین سبب مذمت حکمت
در میان مسلمانان رواج یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از آن قید چیست
و نیز روشن شد که طریق تحصیل معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقه برهانست

و بنای دلایل بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام کنند و خواه کلام و از اینکه بعضی حکما در بعضی
مسائل خطا کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید بلی جماعتی که تعصب اشخاص معینین مشهورین
بحکمت کنند و تقلید ایشان لازم شناسند و هر رطب و یابسی که از ایشان منقول شده
حق دانند البته جماعتی مذموم باشند کسی که بتقلید راضی شود چرا تقلید ائمه دین نکند
که البته مستلزم نجات باشد بتخصیص که از اهل استعداد نبود و تصور کمال حقیقی نکرده
باشد و یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و بهدایت
مقصور در پیروی ایشان داشتن محض ضلالت و صرف شقاوت است بلکه متتبع در طریق
تحصیل معارف محض برهان و طرد حصول یقین است و پس نه متکلم بودن لازم است و نه
فلسفی بودن ناچار بلکه مومن موحد باید بود و اعتقاد در عملیات بر نظر صحیح و در عملیات
بر شریعت حقه باید داشت و اگر مستعد کمال حقیقی نباشند تقلید کاملان حقیقی از دست
نباید گذاشت در سبب حدوث علم کلام وجدال و پیدا شدن اشعریت و اعتزال از زمان
بعثت و ظهور اسلام تا آخر زمان حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه مقرر نبود که صحابه و تابعین
در معارف الهی و سایر مسائل دین گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تالیف در
افاده و استفاضه علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت صلی الله علیه و آله بنابر آیاتی
که مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر و تامل در آیات آفاق و انفس عز صدور می یافت
مدار عقلا و مستعدان اهل اسلام بر تامل و نظر می بود و در سوانح مشکلات مقربان
مسند رسالت را رجوع باستکشاف از زبان وحی بیان آن حضرت و سایر مردم را استعلام
از خدمت مقربان درگاه رسالت میسر و مقدور می گشت و همچنین بعد از زمان رسالت
خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر و عوام را از خدمت خواص مقرر بود و مسلمانان
ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی و مجادله نمودن در معارف یقینی و آن حضرت در
اکثر زمان اگرچه از مقر خلافت و امامت ظاهری بنابر مصلحتی که میدانست و بدان مامور

بود ممنوع بود اما در امور دین و مسایل علمی سلطنتی نداشت که احدی برایا رای مخالفت صریح
تواند و بعد از زمان حضرت امیر علیه السلام طغیان اهل عدوان بنو امیه بالا گرفت که علمای
اهل بیت پیغمبر را صلوات الله علیهم که اوصیای آن سرور بودند میسر نبود اظهار
علوم دین کردن و اجرای احکام شرع مبین نمودن و بدین سبب عوام الناس محروم
شدند از تحقیق و تفتیش مسایل علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از نیک بختان شیعه که
مستسعد بمعرفت ائمه دین و موفق بملازمت علمای طاهرین بودند خدمت ایشان را بنفس
و اهل و مال برگزیدند و کمر اطاعت و بندگی محکم بر میان اعتقاد صادق بسته در خفیه
تحقیق علوم دین مینمودند و سایر مسلمانان که بسبب اغوا و طغیان ائمه جور و اقتضای هوای
نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند که بفکرها و رایهای نا آزموده ناپرورده
بنطق ناسنجیده بمیزان نظر خویش در مسایل علمی و معالم دین نمایند چه تحصیل معارف اگرچه نسبت بنظر
و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل لیکن هر آینه نظر صحیح مشروط بشرایط و موقوف بقوانینی
چندست که حکمای سلف بارشاد انبیای ماضی علیهم السلام بتدریج و تعاقب ایام ترتیب آن
نموده اند و در استکمال آن سعیهای بلیغ بظهور رسانیده و بدون ممارست آن در
یافت حق و اصابت صواب بغایت متعسر بل متعذر و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق
حقایق رجوع برایهای ناصواب خود نموده از هر گوشه ناقصی بعبوریت کاملی سر بر آورده
در اضلال اهل اسلام فتنه گوساله سامری شیوع تمام یافت و اعظم ایشان حسن بصری
بود که در مسجد بصره براه زنی اهل اسلام علم ضلالت بلند ساخته رایت اضلال بر
افراشت و در مجلس او گفتگو و جدال در مسایل دینی بسیار شد تلامذه و شاگردان
تربیت کرد و اختلاف در میان شاگردان وی بهم رسید نخستین کسی که از تلامذه
او کمر مخالفت بست واصل بن عطا بود که در مسئله از مسایل او را مرجوح داشته خلاف
آن در نظرش رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از صحبت او اعتزال جست

و در پیش

و در پیش اسطوانه از اسطوانات مسجد بصره که در برابر بصری که استاد خود او است جمعی که در آن رای
با وی موافقت داشتند بر سر او گرد آمده هنگامه اختلاف آرا گرم شد و بالجمله گفتگوی
در اصول توحید و سایر معارف دینیه نفیا و اثباتا متعارف شده از گفتن بنوشتن رسید
و بتدوین تصنیف انجامید و مدارسه و مباحثه کتب مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع
شده فنی حاصل شد این گفتگوی را مسمی بعلم کلام گردانیدند و اتباع واصل بن عطا بسبب
اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و این جماعت ترتیب رای عقلی نموده آیات و احادیث که
مضمونش بحسب ظاهر موافق آرای عقول نمی نمود بتاویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت
مینمودند و طایفه مخالفت ایشان ظاهرا بنا بر حرفیکه مسطور بوده تمسک بحفظ ظاهر جسته
منع تاویل مینمودند و تاویل و سایر آرای معتزله را بدعت در دین و ایشان را مبتدع مینامیدند
و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت ایشان
همین بس که ایشان در مسایل فرعی که شرعی محض است رای و قیاس عقلی را معتبر میدانند
و در اصول دین که عقلی صرف است رای عقول اعتبار نمیکنند تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه
ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند و این سبب آن بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق
نموده آیه الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى و امثال آن و حدیثها و سنت و نظایر آنرا بر ظاهر
حمل کرده از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نموده و اینجماعت را از بدایت این حال قدرتی
بر تقریر مقاصد خود و تایید آن بادله و قیاسات جدلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر
آیات و احادیث اکتفا مینمودند تا زمان ظهور ابوالحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابوعلی
جبائی که از ائمه علمای معتزله است بود و قدرتی عظیم او را از ممارست علم کلام و جدال پیدا
شده او را نیز در مسئله از مسایل با استاد خود مخالفتی سانح شده بعد از مباحثه بسیار ترک
مذهب اعتزال نموده اختیار طریقه اهل سنت و جماعت نمود و در تقریر مقاصد ایشان که تا آن وقت
بی رونق بود سعی بلیغ بجای آورد و باز از هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصلی و قاعده

وضع کرد و این جماعت بعد از زمان وی منتسب کردیده باشعریه موسوم شدند و چون بجود ظاهرست
بر اکثر طبایع غالبست و مطالب ظاهر نسبی اشعری در تحت ضوابط نظری نیز مندرج شد و
خلفاء ائمه جور نیز در اغلب بنا بر انکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح انان بود خامی این
طبقه بودند لهذا مذهب اشعریه در میان اهل اسلام شیوعی تمام یافت اکثر علمای اسلام
اشعری بر امدند اما قواعد اعتزال بنا بر انکه بنا ش بر اصول عقلیه است اکثر بر قوالب
حق ریخته و برد بطریق صواب نیز دیکتر است اگرچه دلایل ایشان جدلی و قیاسات ان
غیر برهانی است وسببش انکه ایشان را مطالعه کتب فلاسفه که بسی خلف منقول از
عبری بعربی شده بود اتفاق افتاده مطالب ان بتفصیل در علوم الهیه موافق رای
خود یافتند و از برا بهین ان که مقدماتش بنا بر عدم مسلمیت یا عدم شهرت در میان
اهل اسلام رواجی نداشت با عراض نموده تقاصد ان قوم را بدلایل مبنیه بر مسلمات
و مشهورات تقریر نمودند و هرآینه معتزله را از مطالعه کتب حکمت قدرت تمام در فن
لاکلام در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بر همین مطلع شده بنا بر انکه هرچه در
صدر اسلام معمول نبوده بدعت دانسته بودند مطالعه کتب حکمت و تصدیق ایشان را
محظور و حرام شمردند و بسی این جماعت مذمت حکمت در میان اهل اسلام بنوعی شیوع
یافت که عاقبت بعلمای معتزله نیز سرایت نمود و بالجمله تدین بعداوت حکمت در اسلام
از اشعریه ناشی شد و کرنه حکمت فی الحقیقه بغیر اساس شریعت و اسرار قران
و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاعست بر
حقیقت هر دو میتواند بود که حقیقت این دعوی در تقضاعیف رساله مفهوم ارباب انصاف
کردد بتوفیق الله تعالی ذکر کلام بر وجه صواب و فرق وی از حکمت از سخنان کذشته معلوم شد
که کلام مشهور که منقسم باشعریه و اعتزال است بسبب ابتنا بر غیر یقینیات در تحصیل
معارف یقینیه معتمد و مودی بصواب نیست و طریقه حکمت که مودی بصواب است چون مبنی

بر تحقیق و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه
و امور نفس الامریه و اعتبارات محضه است متعذر و دشوار اکثر مردم نیست بلکه اهتدای
بان مخصوص اخص خواص است پس واجب شد در حکمت الهی وضع طریقه دیکر که تمسک بان
باکثر مردم اسان بود و ان طریقه تمثیل است یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان محسوسه
و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه و این طریقه انبیا و اوصیا انبیاست بتعلیم الهی مر عامه
مردم را و طریق حکمت حکمای محققین و عقلای کاملین است بترتیب نظر عقلی مر خواص
مستعدین نظر را و هر حکیمی تمثیل تواند فهمید اما جمیع معانی را تمثیل نتوان کرد و اکر بعضی
تمثیل تواند کرد تمثیل او حجت برای دیکری نتواند شد بلکه ممثل یا مصدق بمعجزه که تصدیق الهیست
نباشد چنانکه در انبیا یا منتهی نشود بتصدیق الهی چنانکه در اوصیا تمثیل او حجت بر دیکری نشود
پس مقدماتی که فرا کرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیاست باشد در قیاس برهانی
افاده یقین کند دلیلی که مولف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم افاده یقین تواند کرد
باین طریق که این مقدمه کفته معصوم است و هرچه کفته معصوم است حق است پس این مقدمه حق است
اما ثبوت مقدمه از معصوم باید کرد که یقینی باشد و این وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر
زمان واجب بود چنانکه مذهب امامیه است چه هر کاه امام معصوم بود تحصیل یقین در ثبوت
مقدمه از معصوم متعذر نبود اما اکر موجود نشود وجود او در زمان پیشین کافی نتواند بود
که ثبوت مقدمه برین تقدیر ممکن نبود بطریق تواتر و حصول تواتر متعذر و کسی نتواند بود
بلکه اکر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت باشد والا طریق دیکر بر ثبوت وی نتواند بود
پس این قسم کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بکفته معصوم کلام مودی بصواب
باشد و مشارک باشد با طریقه حکمت در افاده یقین و فرق همین باشد که طریقه حکمت
افاده یقین تفصیلی کند و این طریقه افاده یقین اجمالی و این طریقه قدمای متکلمین امامیه است
مثل هشام ابن الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین

صد بار بسر دوام اسباب ابتهاج
تا فهم ال عمر باغ نو رشود

ثابت شده که کلامی که ماخوذ از ما باشد محمود است و غیر آن مذموم و مراد بهمین کلام است که
بیان کرده شد تمام شد مطالب مقدمه و بعد ازین شروع در مقاصد رساله کرده شود
بتوفیق الله تعالی و مذکور شد که آن سه مقاله است **مقاله اولی** در علم خودشناسی و چون
دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد دیگری روح که نفس ناطقه
بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان کرده شود **باب اول** در بیان حقیقت جسم و
بعضی از احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه
و آنچه متعلق بدین مطالب باشد که در غرض این رساله ضروری یا نافع بود و مجموع آن در فصول
متعدده مبین شود **فصل اول** در بیان معنی جسم و ادراک و امثال آن چون این رساله
در شناختن چیزهاست پس لفظ شناختن را باید شناخت بدانکه شناختن و دانستن
و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک در عربی گاه همه بیک معنی اطلاق شود و گاه
هر یک بمعنی جدا که نه اما نزدیک باشند بهم و هر گاه بیک معنی اطلاق شوند آن معنی نزد
علما صورت چیزها باشد که درآید الصورت در ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی
باشد که صورتهای اشیا درو حاصل تواند شد و مراد از صورت چیزی باشد از شیئی که
بعینه آن شیء نباشد اما موافق آن شیء باشد چون صورت شخص در آینه و صورت فرس بر
دیوار و پس محققان علی مطلق موافقت کافی نبود بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنی
معتبر بود و پس نزد ایشان تمثیل بصورت آینه و صورت دیوار نیز بر سبیل توضیح بود نه بر
سبیل تحقیق چه صورت فرس بر دیوار در حقیقت فرسیت با فرس موافق نبود
بلکه در ظاهر شکل موافق بود و صورت اشیا که آنرا علم خوانند در حقیقت با اشیا موافق
باشد نه تنها در ظاهر و دلیل برانکه صورت اشیا در ذهن حاصل میشود آنست که چیزهایی
که از ما غایب و دور باشند ما در نفس خویشتن انها را مشاهده کنیم و حال آنکه عین اشیا در
نفس ما داخل نشوند پس چیزی از انها که موافق انها باشد در ما حاصل باشد و دلیل برانکه حقیقت

اشیا بحقیقت در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر آنست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل
نشدی ممکن نشدی کنه و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا بیقین
معلوم ماست مثلا ما را الیقین حاصل است که حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی
و امثال انها همین است که معلوم ماست و غیر آن احتمال ندارد و هر که درین امور شک نماید
قابل تخاطب نباشد این بود بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص بهر یک
آنست که گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد
خواهند و دانستن و علم گویند دانستن مرکبات خواهند و باین اطلاق خداشناسی را شناخت
و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چون چیزی معلوم شده باشد و
فراموش شده و باز دیدیم معلوم شده این معلوم شدن باز دوم را شناخت و معرفت گویند
و علم و دانش را اعم ازین اطلاق کنند که باین معنی است که خدای تعالی را عالم گویند و عارف
نگویند اما معنی مختص بادراک آنست که گاه باشد ادراک گویند و دانستن جزئیات و
محسوسات را خواهند و در مقابل این دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند
و این اطلاق است که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در انها استعمال کنند
اما عالم و عاقل و ناطق نگویند و فرق میان علم و میان عقل و نطق آنست که علم را بمعنی اعم
اطلاق کنند و اما عقل را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی ناطق فصل ممیز انسانست
از سایر حیوانات و مراد ما درین فصل بیان احوال مفهوم اعم است که مشترک اند در آن
علم و معرفت و ادراک اعنی صورت حاصله در ذهن پس گوییم علم بر دو قسم است زیراکه
اگر صورت چیزیست که آن چیز حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای چیزی دیگر چنانکه
گویی زید نویسنده است چه نویسندگی را ثابت کرده ایم برای زید و یا حکم باشد بنفی و
سلب چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کرده ایم از زید پس صورت آن حکم را
تصدیق خوانند و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان

رانکه جزئی برای او ثابت کنیم و یا نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند و علم بمعنی اعم خواهند
و درین هنگام تصور مقابل تصدیق را تصور ساذج گویند و تحقیق تصدیق موقوف باشد
بتحقیق تصور ساذج یا تصور مفهوم زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوبست
و تصور نسبت میانشان که نسبت حکمیست کرده شود و حکم بر زید بثبوت کاتب بالبت
او نتوان کرد و ازینجا جمعی گمان برده اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکم است
و حق آنست که تصورات شرط تصدیق اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق
منقسم شوند بنظری و بدیهی چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی
دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند بود از ذهن تا از آن صورت
ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چون موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه بر
حصول مفهوم جوهر مجرد و مدبر بدن و حصول تصدیق بانکه موجود محتاج بموجود است بر تصدیق
بانکه آن موجود ممکن است این قسم علم را نظری و کسبی گویند و معنی نظر و کسب که فکرش
نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر آن صورت علمی موقوف علیها را
که آن را واسطه و وسط نیز گویند بجهة حاصل شدن صورت علمی موقوف الیها علم مطلوب
و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد آن علم را بدیهی و ضروری نیز گویند
خواه بجهت آنکه محتاج بصورة علمی سابقه که وسط باشد نیست محتاج بجزی دیگر هم نباشد مانند
تجربه یا مشاهده و امثال آن و آن را اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء و مثل النفی والاثبات
لا یجتمعان و خواه محتاج بجزی دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون
علم بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و حواس باشد مشاهدات گویند چون تصور
حرارت و برودت و تصدیق النار محرقه و الشمس مشرقه و اگر محتاج بسماع از
جماعتی باشد که از کثرت عقل تجویز کذب ایشان نکنند متواترات گویند چون علم بوجود
مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بواسطه

که غایب نباشد از ذهن چون حکم بانکه اثنین زوج است که موقوف بر انقسام بمتساویین که
در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا یا قیاساتها معها گویند
و گاه باشد که موقوف بواسطه مطلق نباشد و محتاج بفعلی چون تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد
اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که آن را حدس خوانند و این قسم را حدسیات گویند مثل
نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس که در وقت غایت بعد که هر دو
در دو جانب متقابل از ارض واقع باشند تمام نورانی نماید و در وقت غایت قرب که
هر دو با هم در یکجانب از ارض بر سمت هم واقع شوند اصلا ننماید و در ما بین و ضعیف
بتدریج نمایان تر شود تا بغایت رسد صاحب قوة حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد است
از شمس و بسیار هم باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید بنا بر فقدان قوة حدس و جزم
مذکور حاصل نشود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که نظر و فکر ملاحظه معقولست
بجهت حصول مجهولی و ظاهر است که ملاحظه شی بجهت شی دیگر فرع تصور آن شی دیگر
است پس ناظر اول تصور مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی معلوماتی
که در ذهن وی حاصل شده باشد تا از آنجمله وسط را یعنی معلومی را که واسطه حصول مطلوب
باشد پیدا کند تا ذهن وی را انتقال از آن وسط بسوی مطلوب حاصل آید پس لابد
باشد از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط دوم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد
که در وقت تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند وسط دفعه بمحاذ ذهن
گردد و انتقال بمطلوب حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم نظر را در
اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را بخصوص دارند بآنچه مجموع حرکتین لازم باشد
و این قسم را حدس خوانند پس حدس باین معنی که قسیم فکر است که قسم از نظریست
غیر حدسی است که قسم بدیهی است و چون حصول وسط دفعی بر حسب اتفاق است
نه بر سبیل لزوم و از شانش است که غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری

بودن ندارد و این نوع از نظر باشد که اهل خلوت و عزلت آنرا کشف نام نهند و عامه این طایفه
مقابل نظرش دانند و چون ریاضت و خلوت بر وجه صحیح باشد و ذهن خالی بود از صورت
محسوس و موهومه برابر معقولات نفس اکثر پیش او حاضر باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات
مناسب او بر سبیل دفعه یا با دنی توجهی روی دهد و در پیدا کردن مناسبات زحمتی نباشد
و فکر و اندیشه بسیاری نباید و حصول مطلوب باسانی دست دهد و تواند بود که تا پیدا کردن
علم غیر مرتاض مقدمه از مقدمات مطلوبی را صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را
در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مترتبه بی آنکه کسی در تصور مطلوب باشد
روی دهد و از این نتیجه که لازم آن مقدمات باشد حاصل شود خواه آن نتیجه در وقت دیگر
مطلوب او بوده باشد و خواه هرگز بخاطرش نرسیده باشد و این قسم از نظر را الهام گویند
و چون علم دانستن اشیا است و اشیا یا ذواتند و آنچه بمنزله ذوات یا احوال و صفات
متعلق بذوات پس علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است بذوات اشیا و تصدیق
که متعلق است باحوال و صفات اشیا و مراد از آنچه بمنزله ذوات باشد آنست که گاه باشد
که مفهوم حال جزئی باشد اما مطلوب اثبات آن حال نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد و در ثبوت
الحال له ملاحظه آن جز نتواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ
بآن حال تواند کرد پس حال اول بمنزله ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند مثالش
انسان و کاتب چه انسان ذاتست و کاتب حال چنانکه گوییم انسان کاتب است
و تواند بود که انسان را بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حالی دیگر برای او اثبات نماییم
چنانکه گوییم کاتب شاعر است و مراد آن نباشد که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود
آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شاعر است پس هرگاه که شیئی معلوم بذات
باشد نه بعنوان حالی از احوال گویند آن شیئی معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان
حالی باشد گویند معلوم بوجه است و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت

شیئی

شیئی در ذهن حاصل شود آن صورت را باین اعتبار که مطابق آن شیئی است علم گویند
و آن شیئی را باین اعتبار که در ذهن درآمده موجود ذهنی گویند و باین اعتبار که در اکثر لفظ
دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گویند
و باین اعتبار که از لفظ فهمیده شود مفهوم گویند و چون هر مفهوم که صورت مطابق شیئی است
معتبر باعتبار آن شیئی است که مطابق اوست پس مطابقه او با شیئی واحد بعینه باشد
بحیثیتی که عقل گوید مطابقه او با غیر آن شیئی نکند آن مفهوم را جزئی خوانند چون مفهوم زید
و اگر مطابقه او با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن کثیرین را افرادی خوانند چون
مفهوم انسان نسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی بافراد
یا تمام حقیقت مطلقه افراد باشد باین معنی که در صفت هیچ فردی جزئی داخل نبود که
در حقیقت فرد دیگر داخل نبود بلکه تفاوت در میان افراد بامور خارجه از حقیقت
باشد آن کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس بافراد خود و اگر تمام حقیقت مشترکه
باشد نه مطلقه باین معنی که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد میان آن فرد و سایر افراد
جزئی داخل نباشد که آن جزء داخل در حقیقت این کلی نبود آن کلی را جنس خوانند
چون حیوان قیاس بانسان و فرس و حمار و غیر آن چه هیچ جزئی که خارج از مفهوم
باشد مشترک میان آن افراد نیست بلکه جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص بهر کلی
است چون ناطق که مخصوص انسان است و صاهل که مخصوص فرس است الی غیر ذلک
و این تمام حقیقت مشترکه که جنس نام اوست لامحاله بعض حقیقت افراد مطلقه باشد
پس آن بعض دیگر که جزء حقیقت مطلقه است خواه مختص به یک فرد چون ناطق و خواه
مشترک میان افراد باشد اما جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام حقیقت مشترکه
چون حساس پس این هر دو قسم که جزء حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند اول را
فصل قریب و دوم را فصل بعید خوانند اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل

درحقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بحقیقت بود ان را خاصه
خوانند چون مفهوم کاتب قیاس بافراد انسان و اگر شامل حقایق بسیار باشد
عرض عام گویند چون مفهوم ماشی قیاس بافراد حیوان و کلیات خمس عبارت ازین
اقسام باشند و هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو قسم آخر را عرضی گویند
و ذاتی شیء لامحاله جایز الانفکاک از ان شیء نباشد بخلاف عرضی پس اگر جایز الانفکاک
باشد ان عرض را عارض و اگر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال اول صفت کتابت
مر انسان را مثال ثانی قدرت بر کتابت موقتی مر انسان را تمام الحلقه را و چنانکه فصل
قریب و بعید باشد جنس نیز قریب یا بعید باشد چه جنس و غیر جنس تواند بود و جنس جنس
ان شیء جنس الشیء باشد اما بعید و مجانس بعد را نیز مراتب باشد بعید او بعد تا منتهی
شود بجنسی که او را جنس نبود و ان را جنس الاجناس خوانند و هر جنسی که در تحت
جنسی باشد نوع بود بنسبت بوی و ان را نوع اضافی خوانند و ان اعم باشد از نوع
بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند و ان جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد
پس در تحت او نوعی نبود و انرا نوع الانواع گویند و ما بینهما متوسطات و ترتیب اجناس
را متصاعد و ترتیب انواع را متنازل نامند و مجهول اگر تصور باشد تحصیل علم آن از
راه تصدیق نتوان کرد و اگر تصدیق باشد از راه تصور حاصل نتوان نمود چه تصور
و تصدیق در حقیقت مختلف اند و میان شان مناسبتی نیست که بسبب ان یکی وسیله
معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور از تصور
و معلوم تصوری را که از و مجهول تصوری دانسته شود معرف و قول شارح خوانند
و معلوم تصدیقی که از مجهول تصدیقی حاصل شود حجت و قیاس و مجهول تصوری اگر
جزئی باشد علم بان از راه تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت همان جزء باشد
هر اینه مجهول باشد و اگر بصورت جزئی دیگر بود البته فی نفسه مباین او بود و بر وی صادق

نباید

نباید و از مباین شیء شیء را نتوان دانست و اگر بصورت کلی بود پس اگر صورت کلی بود
که بر ان جزئی صادق نباشد هیچ گونه مناسبتی حاصل نباشد و اگر بر ان جزئی صادق
باشد لامحاله بر جزئی دیگر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک میان کثیرین بود پس ان
جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول جزئی منحصر باشد بمشاهده و احساس
و اگر مجهول تصوری کلی باشد علم ان بکلی یا مجموع کلیاتی که معلوم باشد و صادق و مختص
بان حقیقت مجهوله بود حاصل توان نمود پس ان کلی تمام حقیقت مطلقه وی نتواند بود چه
تمام حقیقت مجهوله مجهول باشد و تمام حقیقت مشترکه وی نیز نتواند بود و لهذه العلة بلکه
جزو مختص بوی باید یا عرض مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه یا جزو مختص یا با عرض
مختص پس معرفت شیء یا مرکب باشد از جنس و فصل و یا از جنس و خاصه و یا مرکب
نباشد بلکه فصل قریب باشد و بس یا خاصه و تعریف اگر بفصل قریب باشد ان تعریف را
حد خوانند پس اگر با جنس قریب نیز باشد حد تام خوانند و الا حد ناقص و اگر تعریف
بخاصه باشد رسم خوانند پس اگر با جنس قریب باشد تام باشد و الا ناقص و چون
از تصدیق تعبیر کنند ان عبارت را قضیه خوانند و لفظی که دال بر منسوب الیه باشد
موضوع و دال بر منسوب را محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت ضرور
نیست پس اگر موجود باشد قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب و الا ثنائی چون
زید کاتب و حکم اگر ایجابی باشد قضیه موجبه باشد و اگر سلبی بود سالبه چون زید
لیس بکاتب و اگر حکم معلق نباشد بر جزئی دیگر قضیه را حملیه خوانند چون مثالهای
مذکوره و اگر معلق باشد شرطیه گویند مثالش ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود
و این موجبه باشد و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و این سالبه باشد و در
قضیه شرطیه جزو اول را که معلق علیه است مقدم گویند و جزو ثانی را که معلق است
تالی خوانند و شرطیه متصله و منفصله باشد متصله انست که حکم باتصال یا سلب اتصال میان

میان دو نسبت کنند چون دو مثال مذکور و منفصلات ان بود که حکم بمنافات یا سلب منافات میان
دو نسبت کنند مثال موجبه العدد اما زوج و اما فرد و سالبه لیس العدد اما زوج و اما منقسم
بمتساویین و در شرطیه منفصله مقدم و تالی بالطبع از یکدیگر ممتاز نباشند بلکه هر
کدام اول مذکور شود مقدم باشد و ان دیگر تالی پس تواند بود که مقدم تالی شود
و تالی مقدم و مجهول بودن در تصدیق راجع بود بمجهول بودن در حکم چه تصورات ثلثه
داخل در حقیقت تصدیق نیست پس هرگاه حکم یعنی ثبوت محمول از برای موضوع یا سلب
محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت برای موضوع باشد
و ملزوم محمول مطلو و یا معلوم السلب باشد از موضوع و لازم محمول مطلو چه هرگاه ملزوم
ثابت باشد برای شئی لازم نیز البته ثابت باشد و هرگاه لازم مسلوب باشد از
شئی ملزوم نیز مسلوب باشد مثلا هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود جهل راجع
بثبوت حدوث برای عالم شود پس چون تغیر که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت
باشد ثبوت حدوث نیز لازم آید و هرگاه تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع
شود بنفی قدم از عالم پس چون لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم حاصل
شود پس در هر صورت دو قضیه حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلو دیگر
از اثبات محمول مطلو برای واسطه چنانکه در صورت اول گوییم العالم متغیر و کل متغیر حادث
قضیه مطلوبه که العالم حادث باشد حاصل شود و در صورت دویم یک قضیه از نفی واسطه
از موضوع مطلو حاصل شود و قضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلو چنانکه گوییم العالم
لیس بثابت و کل قدیم ثابت پس قضیه مطلوب که العالم لیس بقدیم است حاصل شود و در
اصطلاح علما موضوع مطلو را اصغر گویند و محمول مطلب را اکبر و واسطه را حد اوسط و ازین
دو قضیه هر کدام را که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند و ان دیگر را که مشتمل بر اکبر باشد
کبری و مرکب ازین دو قضیه را الجنس که از ان مرکب قضیه مطلوب لازم آید قیاس نامند و قضیه

مطلوب را

مطلوب را که ازین مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را با موضوع یا محمول مطلو مقارنتی لازم
و ان مقارنت مختلف چه هرگاه بانحطرایق باشد که واسطه محمول موضوع شود و موضوع محمول گاه
بر عکس این و گاه موضوع هر دو و گاه محمول هر دو و این هیئات مقارنت اوسط با اصغر و اکبر
را شکل خوانند و شکل بر چهار قسم بود چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع اکبر انرا
شکل اول خوانند و اگر محمول هر دو شکل دویم و اگر موضوع هر دو شکل سیم و اگر عکس
اول بود شکل چهارم مثال شکل اول و دویم دو مثالست که در دو صورت مذکوره
گذشت و مثال شکل سیم المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل چهارم المتغیر عالم و کل
حادث متغیر و ازین اشکال اربعه شکل اول بدیهی الانتاج است و سه شکل دیگر تا راجع
بشکل اول نکنند انتاجش ظاهر نشود و بالجمله انتاج این شکل بدلیل ثابت شود و این قسم
قیاس را که از مقارنت اوسط با اصغر و اکبر بموضوعیت و محمولیت حاصل شود قیاس
اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو یا یکی قضیه حملیه باشد اقترانی حملی گویند و الا
اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل و قسمی دیگر باشد از قیاس که انرا
استثنائی گویند و ان قیاسی باشد حاصل از ترکیب قضیه شرطیه که قضیه مطلوبه عین
تالیش بود یا نقیض مقدمش با قضیه حملیه که مشتمل باشد بر استثناء عین مقدم و در ثبوت
نتیجه عین تالیش بود یا بر استثناء نقیض تالی و در ثبوت نتیجه نقیض مقدم باشد
و سببش ان بود که مقدم ملزوم است و تالی لازم و ملزوم جایز است که اخص باشد
از لازم پس اثبات شئی مستلزم لازم بود و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی
لازم بر عکس این نامند مثالش اگر افتاب طالع باشد روز موجود بود لیکن افتاب
طالع است نتیجه پس روز موجود بود و گوییم لیکن روز موجود نبود نتیجه دهد که افتاب طالع
نباشد و چون قیاس البته مرکب از قضایای متعدده است و هر قضیه حکم باید بر اثبات
یا نظری و اگر نظری باشد باید مثبت باشد بقیاسی دیگر و لا بد منتهی شود به بدیهیات

والا حصول علم ممتنع شود و حکم در هر قضیّهٔ اگر بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیهٔ
یقینی بود والا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود اینرا برهان گویند و آن
عمده باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازاله شبهات باطله و اگر جمیع یقینی نبود منقسم
شود بجدلی که مرکب است از مشهورات و خطابی از مقبولات بحسن ظن و شعری از
تخیلات و مغالطی از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیه بحق و هر کدام در
غرضی از اغراض بکار آیند امّا در تحصیل عقاید البته معتبر نباشند این بود آنچه از احوال علم
درین رساله مقصود بود و درین فصل اگر طولی واقع شد امّا خلاصه علم منطق با وجز تقریرات
واوضح تحریرات در و بیان شد اگرچه غرض آن نیست که مطالعه کننده این رساله بمطالعه
این فصل منطقی شود امّا اگر کسی خواهد میتواند شد و علی این حال باین قدر از اصطلاحات
منطق ضرورست و بباید دانست که نسبت علم منطق بصحت برهان نسبت علم عروض است
بصحت وزن شعر چنانکه صاحب سلیقه موزون از علم عروض مستغنی است صاحب طبع
مستقیم نیز بتطبیق برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری
یا در ازاله شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری **فصل دویم** از باب اوّل
از مقاله اولی در شناختن جوهر و عرض موجودات عالم بر دو گونه است یکی جوهر
و دیگری عرض چه اگر موجود خود سر موجود باشد نه بتبعیت وجود دیگری چون ذات
جسم اینرا موجود قایم بذات گویند و جوهر نام اوست و اگر خود سر موجود نباشد
بلکه بتبعیت دیگری موجود باشد چون رنگ لاله و بوی گل و امثال وی آن موجود
قایم بغیر باشد و موجود قایم بغیر بر دو گونه است یکی آنکه غیر مستغنی از و باشد که اگر
ازین غیر زایل شود و چیزی بجای او نیاید آن غیر زایل نشود چون بیاض نسبت بجسم و این
قسمت که عرض نام اوست دویم آنکه غیر مستغنی ازو نباشد بالمعنی المذکور و این
قسم را صورت خوانند چون نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر صورت نطفگی از جسم نطفه

زایل شود و صورت انسانی مثلا بجای او نیاید لامحاله فاسد شود و قیام بغیر بمعنی اعم را
حلول گویند و آن غیر را محل و قایم باو را حال و خصوص محل عرض را موضوع خوانند
و محل صورت را ماده مطلق محل اعم از هر دو باشد و جوهر بر پنجگونه است یکی عقل و آن
جوهریست مجرد از ماده هم بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده درین موضع
قابل اشاره حسی است و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب ذات آنست که اشاره بذات
او نتوان کرد که اینجاست یا آنجا و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست که در
صدور فعل از و محتاج نباشد بالتی و جارحه و بجهة این قسم مثالی نتوان نمود دویم
نفس و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل یعنی اشارة بذات او نتوان کرد
امّا در صدور فعل محتاج بالت باشد مثالش روح انسانی سیم جسم و آن معلوم است
بحسب وجود و امّا بحسب ذات و ماهیّة جوهریست که در وسه بعد باشد درازی و او را طول
گویند و پهنا و آن را عرض گویند و ستبری و آن را عمق گویند و علما ازین معنی تعبیر کنند
بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه مجموع سه خطست که راست بر همدیگر در یک موضع
گذشته باشند و میان هر دو خط را زاویهٔ قائمه پیدا شود و مراد از زاویه قائمه یکی از
چهار زاویه است که از راست گذشتن دو خط بر یکدیگر پیدا شود و از آن خطها ثلثه
خطی که اوّل فرض کرده شود طول خوانند و خط دویم را عرض و سیم را عمق و این ابعاد
ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد امتدادیست
که اوّل اعتبار کرده شود چه بسا باشد که هیچ جانب جسم از جانب دیگر درازتر نباشد
و این سه قسم جوهر در وجود از هم ممتاز باشند و دو قسم باقی باهم مخلوطاند آن هر دو
جزو جسم باشند یکی را که اصل جسم است ماده و هیولی گویند و دیگر یرا صورت جسمیه
بدانکه ماده مایه و اصل چیزیرا گویند و بالجمله ماده موضوع صنعت صانع باشد که تصرف
در نماید و اثر صنع خود در و ظاهر سازد چنانکه فولاد ماده شمشیر است و چوب پاره ماده

چو بهتر و خالق اجسام نیز جل صنعه چیزیرا ماده و اصل این اجسام کردانیده که موضوع صنعت
با مثل و مانند وی باشد و افریدن این اجسام تازه بتازه و نو بنو عبارت از ان باشد
که بجب اراده تامه اثر صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد درباره ان ماده کلیه ظاهر
شود و شک نیست که بعضی از اجسام ماده بعضی دیگر شوند چنانکه نطفه ماده حیوان و غذا
ماده نطفه و عناصر ماده غذا و بخار ماده عناصر جسم مطلق اما ماده جسم مطلق جسمی دیگر
نتواند بود چه مراد مطلق جزئی نیست بلکه ماده جسم مطلق جزئی باشد که نه جسم باشد
و انرا هیولی اولی و مادة المواد گویند و نزد اکثر اهل کلام و طایفه از متقدمین برزمان
اسلام ماده جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزئی از ان اجزا قابل قسمت نباشد نه بحسب
خارجی و نه بحسب ذهنی و قسمت خارجی انست که جزوی از جزوی جدا شود و قسمت ذهنی
انکه جدا نشود بلکه ذهن درو فرض تواند کرد جزوی که غیر جزوی دیگر باشد در اشاره
یعنی اشاره با حدهما غیر اشاره بان دیگر باشد و هر جزوی از ان اجزا را جزو لایتجزی
و جوهر فرد نیز گویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل دانند و ادله و براهین
بسیار بر ابطال جزو لایتجزی اقامت نموده اند و ظهور ان بمرتبه رسیده که در از منه
متاخره ببطلان جزو از مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلام است و اد جزو اقوی الادله
بلکه نزدیک بدیهیات است انست که هر متحیز بالذات و قابل اشاره باستقلال
البته انچه محاذی فوق است از و غیر چیزی است که محاذی تحت است از و و کذا ما یحاذی
منه جهات الیمین غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی منه جهة القدم غیر ما یحاذی جهة الخلف
پس شش جزو ممتاز بحسب اشاره حسی در هر متحیز بالذات متحقق است و از انچه ما در بیان
انتها بمادة المواد تقریر کردیم متفطن توان شد که اجزای لایتجزی بر تقدیری که متحقق
تواند شد مادة المواد نمیتواند بود چه مادة المواد باید که متعین بهیچ تعین نباشد والا
با هیچ تعینی جمع نتواند شد اگر گویند که تواند بود که در وقت جمع شدن با تعین دیگر

بشی

تعین او زایل شود و با ان تعین دیگر جمع شود چنانکه تعین نطفه با تعین حیوان متولد از
و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی تقع مواد الاجسام اخر گوییم
پس او با تعیین خود مادة المواد متعین نبود بلکه بی تعین مادة المواد بوده پس ثابت شد
که مادة المواد متعین بهیچ تعین نتواند بود و حال انکه اجزای لایتجزی متعین است و لا اقل
بتعین وحده و کثرة پس ماده المواد نتواند بود و ازین که گفتیم بطلان مذهب ذیمقراطیس
نیز لازم اید چه مذهب وی انست که مادة المواد اجسام صغار صلبه است که از نهایت
صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت ذهنی باشد و بهمین جدا شود
از اجزای لایتجزی متکلمین و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین او ظاهر تر است از تعین
اجزای لایتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام انست که مادة المواد جسم
مطلق است نه جزو او و حکیم کامل خواجه نصیر طوسی قدس سره در کتاب تجرید الکلام
این مذهب را اختیار کرده و مشهور انست که مذهب افلاطون نیز اینست و این مذهب
ضعیف است چه جسم مطلق متعین است لا محاله بقابلیت ابعاد و اگر صاحب این مذهب
تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را مخصوص جسم نوعی داند
نزاع لفظی خواهد شد چه هیولی اولی را مسمی بجسم مطلق کردانیده خواهد بود و ظاهر است
که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود و باعتبار تعین در خصوصیت نوعیه
پس انچه صاحب مذهب نام کرده هیولی خواهد که اول جسم مطلق خواهد شد و بعد از ان
انواع دیگر چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولی متعین شده بقابلیت ابعاد و وجه
دیگر نیز در ابطال این مذهب است که ما در حواشی تجرید بیان کرده ایم و مناسب
این کتاب مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول و ابو نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس
الحکماء الاسلامیة شیخ ابو علی سینا و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات
و سایر حکمای اسلام و جمهور ایشان انست که مادة المواد جزو جسم مطلق است و متعین بهیچ

تعیین در حد ذات خود نیست بلکه تعین او عین قابلیت همه تعینهات و فعلیتش محض قبول
همه صور تنهاست و اول تعینی و نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلثه است
که صورت جسمیه عبارت از وست و جزو دیگر است از جسم مطلق مرکبست از جزو ما دی
که هیولای اوست و از صوری که صورت جسمیه است و این مذهب صحیح است و توهم
مردم که این قول بهیولی مستلزم قدم عالمست باطلست چه دانستی که قول بهیولی بمعنی
مادة المواد مذهب همه علماست و خلاف در ما صدق هیولی است نه در مفهوم هیولی و اگر
کسی توهم کند که قایل شدن بمادة المواد مطلق مستلزم قدم عالمست بسبب انکه لازم شود
که مادة المواد مصنوع نمی باشد پس قدیم باشد این توهم نیز باطلست چه لزوم عدم مصنوعیت
مادة المواد از مادهٔ دیگر مسلم است و از ینجا عدم مصنوعیت دیگر لازم نیاید اما لزوم
عدم مصنوعیت بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق
مطلق خواهند و معنی اول اخص است از معنی دویم و از نفی اخص نفی اعم لازم نیاید و هرگاه
که مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند او را مبدع گویند و همه علما متفق اند که مخلوقات باری تعالی
بر دو گونه است مصنوع و مبدع و هر دو مصنوع بمعنی اعم اند اما عرض بر سه گونه است چه اگر در
مفهوم او قبول قسمت معتبر است او را کم خوانند و اگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی
و عرض نسبی نیز گویند و اگر در مفهومش نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیف خوانند اما کم
عبارت از قدر و اندازه اشیاست و قسمتی که در اشیا واقع شود از خاصیت
اوست چه هر شیئی تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت در و متصور نیست پس
قسمت بالذات بر و واقع شود و بتبعیت او بر موضوع او چه قسمت چنانکه گذشت
بر دو گونه است قسمت خارجی که انفکاکی گویند و قسمت ذهنی که فرضی خوانند و انچه
خاصه کم است قسمت فرضی است و قسمت انفکاکی خاصه هیولی است اما بسبب کم و کم
بر دو گونه است متصل و منفصل کم متصل انست که میان هر دو قسمی که در و فرض شود حد مشترک

المشترک

مشترک میان هر دو باشد بمعنی که چون حدی فرض کنی که نهایت یکی بعینه همان حد بدایت
آن دیگری باشد مانند یک ذراعی که فرض کنی قسمت او را بدو نصف ذراع چه نقطه
که در منتصف ذراع فرض کنی ان نقطه بعینها نهایت نصفی باشد و بدایت نصفی دیگر
و این کم متصل را مقدار خوانند و کم منفصل انست که نه اینچنین باشد و اعداد دو چنین
مثلا بیان او ده شده که ده جزو خوانند حدی نیست که مشترک میان هر دو جزو باشد چه
ثانی که نهایت و ذات بدایت سه نیست و ثالث که بدایت سه است نهایت دو نیست
و کم متصل بر دو قسمت قار الذات و غیر قار الذات قار الذات ان بود که مجموع
اجزای مفروضه وی باهم در ان موجود باشد چون مقدار یکذراع چه مجموع اجزای مفروضه
وی باهم در یک ان موجود باشد که در و فرض کنی چون نصف و ثلث و ربع همه در
یک ان باهم موجود شد و غیر قار ان بود که هر دو جزو که در و فرض کنی باهم یکبار موجود
نتوانند بود بلکه تا یک جزو مفروض او منعدم نشود جزوی دیگر موجود نتواند شد چون مقدار
زمان چه جزوی از زمان که موجود است تا نگذرد و معدوم نشود جزوی که بعد از ان جزو
بود موجود نتواند شد و مقدار متصل بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بعدی
که در تعریف جسم معتبر است همین مقدار متصلست و عارض غیر جسم اگر شود بتبعیت
جسم باشد مثلا اگر بیاض متصف بمقدار شود و گویند فلان بیاض یک شبر است
سبب این باشد که جسمی که محل اوست یک شبر باشد پس اگر مقدار مجموع طول و عرض
و عمق جسم را باهم ملاحظه کنند ان مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک
شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است و میان این قسم از مقدار و نیز لفظ میان این
هر دو معنی ان باشد که این را جسم تعلیمی گویند و ان را طبیعی پس جسم طبیعی جوهریست
موصوف جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضی است عارض جسم طبیعی و اگر مجموع دو بعد جسم را
باهم تنها بدون بعد سیم ملاحظه کنند مثلا طول و عرض را باهم بدون عمق منظور دارند

و عمق را معدوم و منفی شمرند آن مجموع دو بعد با هم را سطح خوانند و اگر یک بعد را تنها ملاحظه
کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض کنند آنرا خط خوانند پس خط طرف و کناره و منتهای
سطح باشد و سطح طرف و کناره و منتهای جسم تعلیمی و جسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی
و بعد واحد خطی هرگاه متناهی باشد طرف و نهایت آنرا نقطه خوانند پس نقطه لا محاله
از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود و با آنکه قابل اشاره حسی بود و نقطه شریک
بود با جزو لا یتجزی در عدم قبول انقسام و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال
در وجود و سبب همین است که نقطه موجودی تواند بود و دلیلی که دلالت بر بطلان
او نکند و اما کیف عرضی است که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت چون سفیدی و سیاهی
و حرارت و برودت و سنگینی و سبکی و امثال آن و از جمله کیف هرچه مختص بذوات
نفوس باشد از انسان و حیوان آنها را الکیفیات النفسانیه خوانند چون علم و قدرت و اراده
و امثال آن و هرچه بیکی از حواس مختص نه ادراک توان کرد کیفیات محسوسه خوانند
چون الوان و روایح و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر اعتبار کرده و اما عرض اضافی
عرضی است که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد آنرا متی
خوانند یعنی کی بود و مفهومش نسبت جسم است بمکان و اگر اجزای جسم باشد
یا اجسام دیگر آنرا وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزای جسم است بعضی با بعضی
و نسبت مجموع با اجسام غیر آن جسم یعنی نسبت دادن جسم بانطریق که فلان
جزوش بر بالای فلان جزو است یا بر تحت اوست یا بر یمین اوست یا بر یسار
اوست و مثل این و همچنین نسبت دادن آن جسم که فوق جسم دیگر است یا بر تحت
اوست و امثال این و اگر آن غیر تاثیر باشد پس اگر تاثیر کردن در غیر باشد آنرا فعل
خوانند و مفهومش تاثیر کردن جسم باشد بتدریج در جسمی دیگر چون گرم کردن آتش مر آب را
و اگر قبول تاثیر کردن باشد از غیر انفعال خوانند چون گرم شدن آب از آتش و اگر

آن نسبت احاطه کردن و گرد آمدن چیزی باشد مر این جسم را آنرا ملک و جده نیز گویند
و مفهومش هیئتی است که عارض شود جسم را بسبب احاطه چیزی دیگر بآن مثل هیئات قبا
پوشیدن و دستار بستن و امثال آن و قدما در مفهوم جده و ملک احاطه را شرط نموده اند
بلکه مالک بودن و صاحب بودن را بجمله جایز بودن که بلفظ دو نسبت دهند اعتبار کنند
خواه محیط باشد و خواه نه پس هیئتی که جسم را و جز آن بسبب منتسب شدن بنقطه راسی
حاصل شود نزد قدما ملک باشد و حال آنکه احاطه نقطه بجز ممکن نیست و اگر آن
نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله خصوص مفهومی در آن نسبت معتبر نباشد
آنرا اضافه خوانند پس عرض اضافی چیزی دیگر باشد و بدون آن دیگر منتقل نشود
چون مفهوم ابوت و بنوت چه تصور پدری با تصور پسر ممکن نشود و همچنین تصور
پسری با تصور پدری مجموع این اقسام نه گانه عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر اضافی
و قسم جوهر مقولات عشر خوانند نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق مقوله بر جنس عالی
کنند و جمیع موجودات عالم امکان بحسب ذاتیات منتهی باین اجناس عالیه شوند و در میان
ممکنات جنسی که نه یکی ازینها باشد و نه داخل در یکی ازینها متصور نشود **فصل سیم**
از مقاله اولی از باب اول در اثبات صورت نوعیه و بیان اختلاف اجسام و انستی که
جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه و این صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود و یک
نوع یعنی صورت جسمیه هیچ نوعی مخالف باشد در حقیقت با صورت جسمیه جسمی دیگر چه حقیقت
صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول ابعاد و این جوهر قابل ابعاد و محض جوهریت
و قبول ابعاد در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام با هم در اموری باشد بیرون از
حقیقت جوهر قابل ابعاد و اما ماده در جمیع اجسام یکنوع نبود بلکه در بعضی از اجسام
واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید ان شاء الله و این سبب اختلاف نوعی جسم نشود چه ماده
بالقوه صرف و قابل محض است و متعین بهیچ تعینی نیست چنانکه اشاره بآن شد و جسم لا محاله

بالفعل و متعین پس بحقیقت اختلاف جزء بالقوه با وجود وحدت جزء متعین بالفعل جسم مختلف
شود اندیشه و حال آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضا چه اثر و تقاضای جسمی مخالف
و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه ظاهر است در آب و آتش چه آب اثرش تبریدست
و تقاضاش میل بپستی و آتش اثرش گرم کردنست و اقتضاش میل ببالا و همچنین سایر
اجسام پس ناچارست در جسم از جزوی دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در آثار و باین
سبب این جزو اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند چه بدین تقدیر جزو حقیقت هر
جسمی جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و منشأ اختلاف نوعی است
چنانکه در فصل منطق اشاره بآن شد و این جزو دیگر را بسبب آنکه جسم بانضمام او نوعی
شود از انواع مختلف صورت نوعیه خوانند و بسبب آنکه مبدا حرکت و سکون و سایر
آثار جسم است طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب صور نوعیه مختلفه بانواع
مختلفه و بدین سبب جسم مطلق را با آنکه در حد ذات خود نوع واحد است عارض شود که جنس
گردد مر انواع مختلفه اجسام را و این سبب استعدادیست که حاصل است مر ماده را جهت
صورتی بعد صورتی و اول اختلافی که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن و عنصری
بودن چرا که جسم قابل آن باشد که با جسمی دیگر مخلوط و ممزوج شود بکیفیتی که خاصیت هر یک
شکسته شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود و بعبارتی دیگر اگر آن جسم قابل آن باشد
که صورت نوعیه اش زایل شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل آید آن جسم را عنصری
گویند و الا فلکی و دیگر اختلاف ببساطت و ترکیب است چه اگر جسم جمع نیامده باشد
از اجسام که هر یک متعدد بصورة نوعیه علحده باشند و بعبارتی دیگر جسم متعین شده
باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که در آن جسم فرض کنند با کل آن جسم در همین صورت
نوعیه شریک باشند آن جسم را البسیط گویند مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه اجتماعی باشد
بلکه مجتمع از اجسام مختلف الصور باشد و با هر جزوی که دو فرض کنند در صورت نوعیه

بالکل شارکت نبود اگر چه بسیاری از جزو مشارک باشند آن جزو را مرکب خوانند مانند بدن
حیوان و مانند لعل و یاقوت و غیر آن مثلا یاقوت اگر چه اکثر اجزای که در او فرض کنند با کل
در صورت یاقوتیت شرکت اما بتجزیه بالاخره منتهی شود بعناصر که هیچ یک از آن در صورت
یاقوتیت شریک نیست و جسم بسیط هر گاه مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل
کره باشد و مراد از کره جسمیت مستدیر است و بی الاستداره مانند گوی حرکت دیت
مناسبت با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود در شکل کره نیز امور
مختلف یافت نشود چه شکل جسم عبارت است از هیأتی که عارض شود بسبب احاطه
اطراف جسم بجسم و هر گاه اطراف جسم متعدد و مختلف نباشد هیأت حاصل شده
بسبب او نیز مختلف نتواند شد و طرف جسم کره نیست مگر سطح واحد مستدیر و هر جسم
غیر کره اطرافش لا محاله مختلف و متعدد باشد چه بعض اطرافش سطحست و طرف دیگر خط یا نقطه
یا سطح دیگر چنانکه در اشکال مضلع که مثلث و مربع و نظایر آن باشند و در جسم غیر مضلع
که مستدیر باشد اما استداره او مانند استداره گوی نباشد چون بیضه اگر چه بیش از
یک سطح یافت نشود اما آن یک سطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست
پس در و نیز اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود و کره بر دو گونه
بود مجوف و مصمت و در کره مجوف لا بد دو سطح یافت شود یکی را که از بیرون است سطح
محدب و دیگر را که از درون باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح با هم گاه متوازی
باشند و گاه غیر متوازی و مراد از توازی بودن دو جسم است با هم بحیثیتی که جمیع ابعاد
ما بین با هم مساوی باشند فصل چهارم از باب اول از مقاله اولی در بیان
اجسام فلکیه و احوال وی بدانکه از اجزای فلکیه هر چه نورانی باشد کوکب گویند
و غیر نورانی را فلک نامند و اما ابتدا بذکر کوکب کنیم زیرا که از احوال کوکب
که محسوس است علم باحوال افلاک حاصل کرده اند و الآراء مبتدا اشتغال فلکیات

پیدا نبودی پس گوییم بدانکه از کواکب هفت کوکب را که قمر و عطارد و زهره و شمس و
مریخ و مشتری و زحل باشند سیاره خوانند چه هر یک سپهری و حرکتی علحده دارند و
نسبت بهم مختلف شوند گاهی با هم و گاهی دیگر از هم گذرند گاهی سریع و گاهی
بطی و گاهی از زمین دور و گاهی نزدیک شوند و پنج کوکب از اینها را که غیر شمس و
قمر باشند حالتی دیگر روی دهد بدین سبب اینها را متحیره گویند و آن چنان باشد
که چنان نماید که از آن سمتی که حرکت ایشانست رجوع نمایند و درین وقت اینها را
راجع گویند و گاه چنان نمایند که چند روز در یکجا ایستاده باشند و حرکت نکنند اینها را
مقیم گویند و در غیر این دو حالت که متوجه سمت حرکت خاصهٔ خود باشند مستقیم خوانند
و این حالات ثلثه را رجعت و اقامت و استقامت گویند و جمیع کواکب غیر این هفت
کوکب را بنابر بطوء حرکت ایشان و با ثبات اوضاع ایشان با یکدیگر ثوابت
خوانند و همه با هم در حرکت و جهت حرکت موافق باشند و کواکب ثوابت از کثرة
بحدیست که احصاء آن ممکن نیست و از آنجمله یکهزار و بیست و دو کوکب را رصد کرده اند
و مواضع اینها را از فلک تعیین نموده اند و این کواکب را ازین جهت کواکب
مرصوده خوانند و جهت تعیین مواضع اینها چهل و هشت صورت توهم نموده اند
چنانکه بعضی ازین کواکب بر نفس این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که این صور
از آن خطوط متوهم شده اند و یا در میان آن خطوط اینها کواکب داخل الصور
خوانند و چون خواهند که ازین کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بر سر فلان صورت
است یا بر دست راست او یا بر دست چپ و بدین قیاس و بعضی که بیرون این
صور واقع باشند اینها را کواکب خارج الصور گویند و چون ازین صورت خبر
دهند گویند کوکبی بقرب پای چپ فلان صورت است یا بقرب ذنب فلان
صورت و برین قیاس این بود مجملی از احوال کوکب و اما فلک بر دو گونه بود

کلی

کلی و جزئی فلک کلی آن بود که یکی از حرکات تسعه که حرکت یومیه و حرکات ثوابت و
حرکات کواکب سبعه سیاره است باو تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو تنها یکی
از حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند فلک باید که باهم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات
از اینها حاصل شود و فلک کلی مفرد بود و مرکب مفرد آن بود که یک فلک تنها یکی از
حرکات را ضبط کند و مرکب آن بود که چند فلک باهم ملتئم شده ضبط یکی از آن حرکات
نمایند و حرکات تسعه نیز بر دو گونه اند بسیطه و مرکبه بسیط آن بود که در ازمنهٔ متساویه
زوایای متساویه قطع کند و آنرا متشابهه نیز گویند و آن حرکت یومیه و حرکت ثوابت
باشد و مرکب آن بود که نه اینچنین باشد و آنرا المختلفه نیز گویند و آن حرکات سبعه
سیاره باشد و ازین جهة است که فلک هر یک از حرکتین اولیین مفرد باشد و فلک
هر یک از کواکب سیارات مرکب و مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات
مذکوره چه نه حرکت مختلف یافته اند هفت از کواکب هفتگانه و یکی از ثوابت و یکی دیگر
که مجموع کواکب در روز و شب میکنند و بجهة هر حرکت محرکی و متحرکی علحده اثبات کرده اند
و بعضی تجویز کرده اند که بجهة حرکة ستة که متحرکی علحده نباشد بلکه نفسی متعلق بمجموع
من حیث المجموع باشد که مبدا حرکت ستة که و نفسی علحده بهر یک متعلق باشد که مبدا
حرکت خاصه شود و بنابرین تواند بود که عدد افلاک کلیه بیش از هشت نبود و اول
افلاک کلیه بنابر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظمست و فلک الافلاک و فلک
اطلس نیز گویند و او مشتمل است بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی و او کره ایست
متوازی السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در وی هیچ کوکب نیست و بعد سطح
مقعر او را از مرکز زمین که نصف قطر اوست بر تبعیت سطح محدب فلک ثوابت که
مماس اوست موازی سی و سه هزار و پانصد و بیست چهار هزار و شصت نه فرسخ تقدیر کرده اند
و بعد سطح محدب او را بغیر از خدای تعالی کس نداند چه در او کوکبی نیست که بوسیلهٔ آن اعلام

بعد دي توان كرد اما بعدش لا محاله متناهي است چه عدم تناهي ابعاد چنانكه بيايد ممتنع است
و بر بالاي او هيچ چيز نيست بسبب انكه او را بالاي نيست كه چيزي در و تواند بود بلكه
منتهي است بعدم مطلق و عدم بر دو گونه بود عدم تقديري و عدم مطلق عدم مقدر
چون فضاي درون كوزه كه فرض كني كه در و آب و هوا هيچ چيز نباشد و مقدر باشد
بسبب انكه محاط باشد باطراف كوزه و كوزه اگر بزرگتر باشد فضا بيشتر باشد
و اگر كوچكتر باشد فضا كمتر و اين قسم عدم را خلا و چون چيزي در و بود ملا گويند
و عدم مطلق ان بود كه با انكه چيزي درو نبود تقديرش هم نتوان كرد و اينكه مشهور است
كه فوق الفلك الاعظم لا خلاء و لا ملاء يعني اين دارد و حركت اين فلك اسرع
حركات است چه قريب بشبانروزي دوره كه قريب بدويست هزار بار هزار
فرسخ است تمام كند و حركتش از مشرق باشد بمغرب و جميع افلاك بحركة او متحرك
باشند بر سبيل تسلط با انكه خود حركتي بر خلاف جهة او داشته باشند و اين جايز
باشد چه يكي بالذات است و ديگري بالعرض چنانكه مورچه بر دور آسيا حركت كند
و آسيا او را بر خلاف از جهة حركت دهد و طلوع و غروب كواكب باين حركت باشد
و سبب طلوع و غروب ان بود كه زمين جرم كثيف است و واقع در وسط حقيقي افلاك
چه مركز زمين مركز جميع افلاك كليه است و بدين سبب قريب بنصف فلك در زير
زمين باشد و نصف ديگر بالاي زمين پس چون كوكب در زير زمين واقع شود زمين
حايل شود ميان او و بصر و لاجرم غير مرئي باشد و چون بر بالاي زمين آيد مرئي گردد
و دايره كه فاصله باشد ميان نصف مرئي و نصف غير مرئي انرا افق خوانند و بحسب
اختلاف بلاد نصف مرئي و غير مرئي مختلف شود و افاق مختلف گردد و ازمنه طلوع
و غروب كواكب در تقديم و تاخير اختلاف پيدا كند و دو قطب افق دو نقطه سمت
الراس و سمت قدم باشند اعني دو طرف خطي كه باستقامت قامت شخصي از دو جانب

بفلكي

بفلكي منتهي شود و مراد از قطب دايره دو نقطه ايست بر كره از دو طرف مقابل دايره
كه بعد هر يك ازان دو نقطه باطراف ان دايره برابر باشد و اگر ان دايره باشد
و اگر ان دايره عظيمه بود يعني بر مركز گذشته بود بعد هر يك ازان دو نقطه از دايره
با بعد نقطه ديگر از دايره نيز برابر باشد و دو قطب كره دو نقطه باشد بر دو جانب كره
كه چون كره متحرك باشد البته ان دو نقطه ساكن باشند و در وقت حركت كره هيچ نقطه
بران كره وراي دو قطب ساكن نتواند بود و دو قطب كره دو قطب دايره نيز باشد
اگر بر سمت حركت كره مفروض باشد خواه دايره عظيمه باشد و خواه نه و هر دايره كه بر
وسط نگذشته باشد انرا صغيره خوانند و عظيمه كه بر سمت حركت كره باشد انرا منطقه
ان كره خوانند و منطقه فلك اعظم را معدل النهار گويند و شان اين دايره بحسب حس
چنان باشد كه از نقطه مشرق روز نوروز آيد و بنقطه مغرب آن روز گذرد و از زير زمين
باز بمشرق پيوندد و دو قطب اين دايره دو قطب فلك اعظم بود و آن دو نقطه بود
كه يكي نزديك ستاره جدي بود كه علامت قبله اهل عراق است و انرا قطب شمالي
گويند و ديگري مقابل او بود و انرا قطب جنوبي افاق يا قطب جنوبي در زير زمين
بود بقدر انكه قطب شمالي از زمين مرتفع است و در بلدي كه معدل النهار بر سمت
الراس آن بلد گذرد دو قطب معدل بر افق واقع باشند و انموضع را كه معدل النهار
بر سمت الراس آن گذرد خط استوا خوانند و هر موضع كه از خط استوا بطرف
جنوب واقع باشد قطب جنوبي در انموضع مرتفع و قطب شمالي منخفض باشد
و باينقياس احوال جميع افاق معلوم توان كرد و بر موضعي كه قطب معدل بر
سمت راس باشد افق انموضع و معدل النهار بر هم منطبق گردند و افتاب را
بحركه يومي طلوع و غروب نبود بلكه چون افتاب شش ماه در طرف شمال است از
معدل و شش ماه ديگر در طرف جنوب چنانكه بيايد پس اگر ان قطب كه بر سمت

راس واقع است قطب شمالی باشد شش ماه که افتاب در بروج شمالیست همه روز باشد
ودیگر روز انجا بقدر شش ماه بود و چون انتقال به بروج جنوبی نماید غروب وی بود و
آغاز شود و شش ماه دیگر شب باشد و اگر قطب واقع بر سمت الراس قطب جنوبی
باشد احوال بر عکس این بود ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ و فلک دویم بحسب
ترتیب طبیعی فلک ثوابت است و فلک البروج نیز گویند و او نیز کره ایست متوازی
السطحین مرکزش مرکز عالم محیط بما سوی فلک اعظم سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک
اعظم و جمیع کواکب ثوابت در وی مرکوز و حرکتش از مغرب است بمشرق و در هفتاد
سال درجه قطع کند و در بیست و پنج هزار و دویست سال دوره تمام کند و مراد از درجه
یک حصه از سیصد و شصت حصه دایره است چه محیط هر دایره را بسیصد و شصت
قسم متساوی کنند و هر قسمی را درجه نام نهند و هر درجه را بشصت قسم کنند و هر قسم را
دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه را بشصت ثالثه تا القدر که حاجت
افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقة البروج و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند
با معدل النهار بر دو نقطه که ان دو نقطه را دو نقطه اعتدال گویند و یک نصف او
میل بطرف شمال است از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصه افتاب
برین منطقه است که اصلا از وی بطرفی مایل نشود و اگرچه تقاطع مقتضی انست
که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد رسند
و از ان جا میل بتقارب کنند یا بنقطه دیگر مقابل نقطه اولی بهم رسند و درگذشته
از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب شده در نقطه اول متحد شوند اما
در تقاطع معدل و منطقة البروج چون معدل منطقه فلک اعظم بلکه منطقه عالم است او را
اصل داشته استوار بوی منسوب دارند و مایل شدن و دور شدن را بمنطقة البروج
نسبت دهند و از جهت بحسب قرب و بعد و شمالی بودن و جنوبی بودن نسبت بمعدل

امتیاز

امتیاز تمام در اجزاء منطقة البروج بهم رسد و چون مدار خاصه افتاب منطقة البروج است و تاثیر
افتاب اعظم تاثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تاثیر افتاب بحسب بودن در هر
جزوی از اجزاء منطقة البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از جهت او لامجموع
دایره منطقة البروج را بحسب امتیاز معتد به بدوازده قسم متساوی کرده اند چه نخست
بحسب چهار نقطه ممتاز دو نقطه غایت بعد و دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اتحاد است
بچهار قسم متساوی منقسم شوند که مجموع دوازده قسم متساوی باشند چهار متصف بقرب
بغایت قرب و چهار متصف بقرب بغایت بعد و چهار متصف بتوسط اما امتیاز
چهار قسم متصف بقرب بغایت قرب از یکدیگر دو قسم از انها شمالی بودن و دو
قسم دیگر جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر بمبدا حرکت شمالی بودن و منتهای
حرکت شمالی بودن و امتیاز دو قسم جنوبی بمبدا حرکت جنوبی بودن و اما امتیاز
چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد از یکدیگر باز دو قسم شمالی بودن و دو قسم جنوبی
بودن و امتیاز هر قسم شمالی از همدیگر با انکه هر دو در قرب و بعد یکسانیت دارند
یکی بتوفر بودن از غایت قرب و یکی بتقدم بودن از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم
جنوبی از همدیگر و اما امتیاز چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز شمالی بودن
و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر بتوسط از غایت قرب و توسط
قبل از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی از همدیگر و ثانیا نسبت امتیاز
مذکور را در جمیع اجزای فلک البروج بلکه در جمیع اجزای فلک اعتبار نموده مجموع کرات
افلاک محیط بارض را بدوازده قسم متساوی کرده اند و کیفیت انقسام افلاک
باین دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة البروج بحسب امتیازات مذکوره
اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اعتدال باشند و دو نقطه بعد که دو نقطه
انقلاب گویند و منطقة البروج باین چهار نقطه بچهار مربع منقسم شده چنانکه مذکور شد

و در هر ربعی نیز دو نقطه که فصل مشترک میان قرب و بعد و توسط باشد اعتبار شده
پس شش دایره اعتبار کرده اند که همه بدو قطب منطقة البروج گذرند و یکی از انها
بدو نقطه اعتدال و یکی بدو نقطه انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطه متوهمه در ارباع گذرند
و مجموع افلاک را بطلوع و همه این شش دایره بدوازده قطعه قسمت شده اند و هر قسمی
ازین اقسام دوازده گانه را برجی نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از
قطب تا بقطب بقدر نصف دوره که صد و هشتاد درجه است و چون حرکت فلک البروج
و حرکت خاصه افتاب از مغرب بمشرق است و تاثیر افتاب و سایر کواکب بیشتر بطرف
شمال چه عمارات جمله در طرف شمال واقع است چنانکه بیاید لهذا ابتداء بروج
را از مغرب گرفته اند و نصف شمالی را مقدم بر نصف جنوبی داشته پس اول بروج
برج حمل باشد و مبداء ان نقطه اعتدال بود که چون افتاب بحرکة خاصه از و گذرد بطرف
شمال اید و سه برج متوالی را که حمل و ثور و جوزا باشد چون مدت مکث افتاب درین
بروج فصل ربیع است ربیعی گویند و سه برج متوالی را بعد از ان که سرطان و اسد و سنبله
باشد مدت مکث افتاب درین بروج فصل صیف است صیفی و مبداء سرطان نقطه
انقلابی باشد که چون افتاب از و گذرد فصل بهار بفصل تابستان منقلب شود و این
را نقطه انقلاب صیفی گویند و این شش برج بروج شمالیه باشند و همچنین سه برج
دیگر را که میزان و عقرب و قوس است خریفی و مبداء میزان نقطه اعتدال دیگر باشد
که چون افتاب از و گذرد بطرف جنوب شود و سه برج دیگر را که جدی و دلو و حوت
است شتوی و مبداء جدی نقطه انقلاب دیگر که چون افتاب از و گذرد در زمستان
شود و این را نقطه انقلاب شتوی گویند و این شش بروج جنوبیه اند و اسامی بروج را
از صور کواکبی که بر نفس منطقة البروج واقعند بر داشته اند چه از صور چهل و هشتگانه
مذکور بیست و یک در جانب شمال از منطقة البروج است و پانزده در جانب جنوب

دوازده

دوازده بر نفس منطقه و مقدار غایت دوری منطقه را از معدل که انرا میل کلی گویند
و ان قوسی بود از دایره ماره باقطاب اربعه و قطب معدل و دو قطب منطقه که واقع
شود ما بین منطقتین از جانب اقرب بحسب ارصاد مختلف یافته اند و بحسب رصد اخیر بیست
سه درجه و سی دقیقه و هفده ثانیه یافت شده و گویند در رصدهای متأخر کمتر از رصد
متقدم یافت شده و از اینجا گمان برده اند که منطقة البروج را حرکة عرضی باشد بسوی
معدل و وقتی شود که هر دو منطقه بهم منطبق شوند و بعد از فلک هشتم افلاک کواکب
سبعه سیاره اند بترتیب مشهور اول فلک زحل دویم فلک مشتری سیم فلک مریخ
چهارم فلک شمس پنجم فلک زهره ششم فلک عطارد و هفتم فلک قمر و در مشهور ابتداء
شماره افلاک از فلک قمر کنند بحسب قرب بما پس فلک الافلاک فلک نهم باشد
و دلیل ترتیب افلاک کسف کواکب باشد یکدیگر را چه اقرب کاسف ابعد شود بخلاف
افتاب که او را کوکبی جز قمر کسف نتواند کرد و کسف او مر کوکبی را نیز معلوم نشود پس
یقینی نیست که شمس در ما بین کواکب سته باشد بلکه بنوعی از استحسان این حکم کرده اند
مثل انکه چون شمس اعظم انهاست مناسبت که در وسط باشد بمنزله شمسة القلاده و یا انکه
کواکبی که با شمس مجموع نسب اربع که مقابله و تثلیث و تربیع و تسدیس باشد حاصل
کنند در یکطرف از و باشد و ان زحل و مشتری و مریخ است و اینها را کواکب علویه
گویند و کواکبی حاصل نکنند با و مگر یک نسبت که ان تسدیس است در طرف دیگر و ان
زهره و عطارد باشد و اینها را سفلیین خوانند و ظاهر است که این وجوه جز استحسان
تقاضا نکنند و هر یک ازین افلاک کلیه منفک نه مرکبند اما هر یک از افلاک علویه
و زهره از سه فلک جزئی که محیط بارض که یکی ازان را ممثل گویند و مرکزش مرکز عالم
باشد و منطقه اش در سطح منطقة البروج و دیگری را خارج مرکز که مرکزش نقطه باشد غیر
مرکز عالم و منطقه اش تقاطع کند با منطقة البروج و در داخل ثخن ممثل بود چنانکه سطح

محدبش ممثل باشد بر نقطه مشترک که آنرا اوج خوانند و مقعر مماس مقعر بر نقطه مشترک که
آنرا حضیض خوانند و بالعرض از ممثل بعد از فراز خارج مرکز ده قطعه مختلف الثخن باقی ماند یکی محیط
بخارج مرکز و آنرا متمم حاوی گویند و دیگری محاط خارج مرکز و آنرا متمم محوی خوانند و رقت
متمم حاوی در طرف اوج باشد و غلظش در طرف حضیض و متمم محوی بر عکس این و یکی غیر محیط
با رحمی و آنرا فلک تدویر خوانند و آن کره باشد مصمت مذکور در داخل ثخن خارج
مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج مرکز شود و بعد و نقطه و هر یک ازین کواکب
چهارگانه مرکوزند در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیک نقطه مماس باشند و هر یک
از فلک خارج مرکز مذکور را بسبب آنکه تدویر در و مرکوز است و همچنین هر خارج مرکزیرا
که حمل تدویر کرده باشد فلک حامل گویند و ازین صورت آنچه گفتیم آسان شود و اما فلک
شمس مرکبست از دو فلک یکی ممثل و دیگری خارج مرکز و ما تدویر چه ضبط حرکتش بهر یک
ازین دو ممکن است لهذا اجزم بخصوص احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر منطقه اش در سطح
منطقة البروج باشد و ازین جهة است که آفتاب در حرکت خود هرگز از منطقة البروج
بطرفی مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر خارج آفتاب مرکوز باشد در
ثخن ممثل چنانکه در خارج و شمس مرکوز در تدویر چون کواکب دیگر و ازین صورت هم تصور
این هر دو صورت توان نمود و اما فلک عطارد مرکبست از چهار فلک جزئی یکی ممثل و
دو خارج مرکز و یک تدویر خارج مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل و خارج مرکز و یک تدویر
خارج مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل و خارج مرکز دویم مرکوز در ثخن خارج مرکز اول بهمان
طریق که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دویم و عطارد مرکوز در تدویر بطریق
مذکور و خارج مرکز اول را مدیر گویند و خارج مرکز دویم را چون خارج مرکزهای دیگر
حامل نامند و مدیر و حامل با هم در یک سطح باشند پس لا محاله عطارد را دو اوج باشد یکی
مشترک میان ممثل و مدیر و آنرا اوج مدیر گویند و دیگری مشترک میان مدیر و حامل

و آنرا اوج حامل گویند و دو حضیض نیز بهمین طریق و ازین شکل تصور امور مذکوره میسر باشد
و اما فلک قمر آن نیز مرکبست از چهار فلک جزئی یکی فلک مایل مرکزش بر مرکز عالم است اما
منطقه اش نه در سطح منطقة البروج است بلکه مایل است از و دویم خارج مرکز که حامل تدویر است
و منطقه اش با منطقه مایل در یک سطح مرکوز است در ثخن مایل چنانکه حوامل در ثخن ممثلات
سیم تدویر که مرکوز است در ثخن حامل و قمر مرکوز در و چهارم فلک جوزهر و آن فلکیست
متوازی السطحین محیط بفلک مایل و مرکزش بر مرکز عالم و منطقه اش در سطح منطقة البروج و
در تصور امور مذکوره ازین شکل استعانت میتوان نمود پس عدد مجموع افلاک جزئیه
سی و دو باشد دوازده از علویه و زهره و دوازده از شمس و هشت از عطارد و قمر و دلیل
بر وجود این افلاک جزئیه و ترکیب افلاک کلیه از آنها وجود اختلافیست که در حرکات
و اوضاع کواکب مشاهده یافته اند که صدور آنها از یک فلک بنا بر بساطت فلک ممکن
نیست پس در هر کوکب انعقاد فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت بآن باشد ثابت
شده و تفصیل آنها در فن علحده که موسوم است بعلم هیأت مبیّن شده و غرض از ذکر
مجملی که اینجا مذکور شد یا مذکور شود آنست که طالب را اعانتی باشد بر تخیل عالم جسمانی
بنوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت الهی و هر یک ازین افلاک جزئیه حرکتی مخصوص
دارند بعضی از مغرب بمشرق و این را حرکت بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد
از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام الدورة چه ابتداء بروج از مغرب است چنانکه گذشت
و بعضی از مشرق بمغرب و این را حرکت بر خلاف توالی گویند و از جمله حرکات بر
توالی حرکات افلاک ممثله است و آن مساوی حرکت ثوابت بود و باین حرکت
جمیع اوجات حرکت کنند الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس است
و آن هر شبانروزی پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانکه قریب بیکسال دوره
تمام کنند و حرکات افلاک حامله است و آن مر زهره را مساوی حرکت خارج مرکز شمس است

وعطارد در اضعاف آن و زحل را هر شبانه روزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و نه
ثانیه و مریخ را نیز یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه و قمر را بیست و چهار درجه و بیست و دو دقیقه
و پنجاه و سه ثانیه از جمله حرکات بر خلاف توالی حرکه مدیر عطارد است و آن مثل حرکة
خارج مرکز شمس است و حرکت جوزهر قمر و آن هر شبانه روزی سه دقیقه و یازده ثانیه
و حرکت مایل قمر و آن هر شبانه روزی یازده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه و تداویر
چون شامل ارض نیستند لاجرم اگر اعلای آنها بر توالی حرکت کنند نسبت با اسفل بر
خلاف توالی باشد چنانکه در قمر و حرکت تدویر قمر را در شبانه روزی سیزده
درجه و سه دقیقه و بیست و چهار ثانیه و زهره را سی و شش دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و هر یک
از کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بر حرکت حامل او و حرکات
هر یک از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد از حرکات افلاک جزئیه که آن
فلک کلی مرکب از آنها باشد و مناسب این مقام است بیان رجعت و اقامت و استقامت
که سابقا مذکور شد عروض آن مر کواکب متحیره را بیانش آنست که چون حرکات اعلای
تداویر متحیره و حرکت حوامل مجموع بر توالیست پس چون کوکب در اعلای تدویر باشد
بقدر مجموع حرکت حامل و حرکت تدویر حرکت کنند حرکت او سریع نماید نسبت بحرکات
او در غیر این حال و کوکب را درین حال مستقیم و این حالت را استقامت گویند و چون
در ابعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که آنرا ذروه تدویر گویند بود و لامحاله در طرف
اعلای تدویر باشد غایت سرعت او باشد در استقامت و چون باسفل تدویر
که حرکتش بخلاف توالیست منتقل شود حرکت کوکب بتوالی بطوء ابتدا کند چه درین
حال بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف توالی حرکت کند و هر چند
کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکت بخلاف
توالیش بنابر قرب بمرکز عالم سریعتر باشد و فضل مذکور کمتر شود و حرکت کوکب

بتوالی بطئی تر نماید اما چون هنوز بتوالیست کوکب را مستقیم گویند تا بجایی که حرکت تدویر
بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی حرکت کنند و کوکب چند روز چنان نماید که بیکجا
ایستاده است یعنی نسبت بحرکه خود که عین حرکت یومیست و درین حال کوکب را مقیم
گویند و این حال را اقامت و بعد از آن حرکت تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت
حامل بتوالی و کوکب بمقدار فضل حرکت تدویر بخلاف توالی متحرک نماید و درین حال
کوکب را راجع و این حالت را رجعت گویند و هر چند بحضیض تدویر نزدیکتر شود حرکت
رجعیش سریعتر نماید تا بحضیض رسد و اینجا غایت سرعت باشد در رجعت چنانکه در ذروه
غایت سرعت بود در استقامت و چون از حضیض گذرد رجعت بطئی شود تا بحد اقامت
رسد و مقیم گردد و بعد از آن شروع در استقامت نموده در سرعت افزاید تا باز بذروه
رسد که غایت سرعت استقامت بود و پس کوکب در دوره تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از
استقامت و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و از آنچه گفتیم ظاهر
شود که اختلافات مذکوره مر کوکب را از ترکیب حرکات عارض شود اما هیچ حرکت مفرد
در فلکیات مختلف نتواند شد بسبب بساطتی که ذکرش خواهد آمد و ایضا مناسب این
مقام است ذکر کیفیت هلال و بدر و سبب خسوف و کسوف بیانش آنست که قمر جرمی است
صیقلی که از آفتاب کسب نور کند و همیشه قریب بنصف او که مواجه شمس است نورانیست
و نصف دیگر ظلمانی و در وقت اجتماع نصف مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف مضی
ننماید و این حالت را محاق گویند و چون از اجتماع گذرد و دوازده درجه از آفتاب
دور شود گوشه از طرف نورانی نمایان شود و آنرا هلال گویند و تا روز نمایانتر شود
تا بمقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما شود و درین حالت ویرا بدر خوانند
و چون از مقابله گذرد گوشه از نصف نورانی پنهان شود و تا روز در نصف نورانی
نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد و حالت اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی

از عقدتین یعنی دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حایل شود
میان ما و شمس بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمامی جرم مستور گردد و این حالت را کسوف
خوانند اوّل کسوف جزئی دویم کسوف کلّی و اگر مقابله در حوالی عقدتین اتفاق افتد
چون جرم زمین در مرکز عالم واقع است لامحاله حایل شود میان شمس و قمر و مانع گردد
از تابیدن آفتاب بر بعضی از جرم قمر یا بر همه جرم قمر و این حالت را خسوف خوانند اوّل را
خسوف جزئی و دویم را خسوف کلّی و از این اشکال تصوّر صور مذکوره حاصل شود

فصل پنجم از باب اوّل از مقاله اولی در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات
و بیان محدد جهات و ذکر نوعی دیگر از احوال فلکیّات بدانکه مقدار عالم و ابعاد
امتداداتی که در عالم موجود یا مفروض باشد همه متناهیست دلیلش آنکه اگر غیر متناهی
باشد کار ارسد که خطی فرض کنیم غیر متناهی و خط دیگر موازی الخط اما متناهی ارسد
که یکی خط متناهی را ثابت فرض کنیم و یکی دیگر را متحرک بجانب خط غیر متناهی
و بالضروره بعد از شروع در حرکت موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه متبدل
شود بمسامته و مراد از مسامته بودن خطیست با خط دیگر بحیثیتی که اگر دراز شود بان
خط دیگر برسد و موازاة ضد اینست و آن آنست که دو خط باهم بحیثیتی باشند که در
هر دو طرف هرچند دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که یکی از دو خط متوازی
اگر حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود مطلقا یعنی خواه خط دیگر متناهی باشد
خواه غیر متناهی اما اگر خط دیگر غیر متناهی باشد البته خط اوّل بعد از حرکت مسامت
او شود و انچکم ضروریست مسامته مذکور چون بعد از موازاتست پس البته ابتدائی
او اولی خواهد داشت چه هرچه نباشد و پیدا شود و پیدا شدن او را اولی باشد
و در صورت مذکوره پیدا شدن مذکوره مسامته را اولی نتواند بود چه هر نقطه
از خط غیر متناهی که فرض کنی ابتدای مسامته را با او پیش از آن نقطه دیگر هست

که مسامته با آن نقطه دیگر مقدم است بر مسامته با نقطه مفروضه و هکذا الی غیر النهایه پس اگر خصم
قبول کند که در صورت مذکوره اوّل مسامته ممتنع بود بطریق مذکور لازم آریم که نیست
و این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید که موجود بعد از عدم را ابتداء وجود نباشد
و این محالست پس واجب شد که ابعاد عالم متناهی باشد و چون ابعاد عالم متناهی باشد
عالم را جهت ثابت شود چه جهت طرف و نهایت امتداد باشد نهایت عالم نیز جهت عالم
بود و مشهور اینست که جهت شش بیش نیست و این شهرت را دو سبب است یکی وجود
اعضای متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد که محاذی هر کدام
را جهتی اعتبار کرده اند و دویم ابعاد ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر شده که هر بعدی
را دو نهایت است و هر نهایتی جهتی اما چون ابعاد و امتداد غیر محصور در هر جسمی فرض
میتوان کرد حق اینست که جهات غیر محصور باشد و این جهات خواه محصور و خواه غیر محصور
همه بهم متبدل میتوانند چه یسار یمین شود و بالعکس و قدام خلف شود و بالعکس و همچنین
هر خطی یا جسمی را از آن وضعی که داشته باشد چون بر گردانند جهاتش متبدل شود
مگر دو جهت فوق و تحت که متخالف بالطبع اند که هرگز فوق تحت نشود و تحت فوق نگردد
و بدین سبب اجسام در طلب این دو جهت مختلف اند چه بعضی بالطبع طالب فوق است و فار
از تحت چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند آب و خاک پس اگر عالم بر شکل کره واقع
باشد تواند بود که دو طرف او که محیط و مرکز باشند و باهم در نهایت مخالف باشند
که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع تواند بود و یکی از دو طرف جهة فوق
عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد و هیچ دو نهایت بغیر از محیط و مرکز کره باهم بصفت
مذکوره نتوانند بود چه اطراف جسم مضلع مثلا اگرچه هر دو طرف از آن باهم متی گفتند
اما در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و از نمی منحصر در این دو باهم نیست و نتواند
بود که دو جسم باهم متباین باشند در وضع و یکی محدد فوق باشد و دیگری محدد تحت

چه لازم آید چون متحرکی متوجه یکی از ان دو جسم باشد از جهتی مقابل جهة متحدد بجسم دیگر
از ان دو جسم که متوجه فوق باشد نه از جهت تحت و یا متوجه تحت باشد نه از جهة
فوق و این محال باشد چه توجه بفوق مثلا جز از جهت تحت متصور نشود و الا فوق فوق
مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد و ناچار باشد از فوق مطلق پس واجب شد
که عالم جسمانی بر شکل کره باشد که محیطا و جهت فوق بود و مرکزش جهت تحت و انکه
عالم بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت بندد یکی انکه مجموع عالم جسم واحد کری باشد
دوم انکه اجسام متعدده باشند که هر یک کری باشد سیم انکه جسمی که ورای همه جسمها باشد
کری باشد و محیط بر همه جسمها خواه کری باشد و خواه نه قسم اول بالبدیهه باطلست
و قسم دوم باطل نیست اما برای تعین و تحدد جهتین فوق و تحت کرویت جسم محیط
کافیست پس انچه محدد جهات مقتضی انست کرویت جسم محیط است خواه اجسام دیگر
کروی و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات یعنی جسمی که تعین فوق و تحت باو
باشد و ثابت شد وجوب کرویت وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس ثابت شد
که محدد جمیع جهات عالم اوست چنانکه محدد فوق و تحت اوست و این جسم محدد دیگر
چه بحسب احتمال تواند بود که جسمی باشد بالای فلک اعظم اما چون جسمی ورای فلک
اعظم معلوم الوجود بلکه مظنون الوجود نیز نیست پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس
فلک اعظم گردی باشد و نزد حکما جسمی که واجبست گردیت وی برهان فلک
اعظمست بسبب تحدد جهات و اما سایر اجسام بسیط از افلاک و غیرها شک نیست
که بحسب طبع تقاضای گردیت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی او را از مقتضا
بر ان بنرده او نیز کره خواهد بود بطریق وجوب و الا فلا و جمیع اجسام بحسب فطرت
بسیط افریده شده چه مرکب فرع بسیط است و چون ترکیب مزاجی موقوفست بر وجود
کیفیات متضاده و وجود ماده منفعله و در فلکیات وجود هیچ کدام متحقق نیست بلکه

نوعی

نوعی از حدس و ضربی از تفطن دلالت کند بر عدم ان لهذا حکم کرده اند بر بساطت
جمیع فلکیات و عدم تحقق قاسر در و پس جمیع فلکیات بمقتضای طبع و عدم مانع
بر کرویت باقی باشند و بر کرویت افلاک دلایل انی است که از تامل در مطالع
و مغارب کواکب و نسبت اوضاع سماویه و ارضیه ظاهر میشود و در کتب هیات بعضی از ان
شده و حرکت بنوعی که ناظر را در ان شک نماند و حرکت افلاک مستدیر است
بطریق حرکت دولاب که کل بجای خود است و اجزاء ان متبدل و این نوع حرکت را
حرکت وضعی گویند و این از طلوع و غروب کواکب معلوم است لیکن ایا تواند بود
که قبول حرکت مستقیمه کند یعنی حرکت مکانی که متحرک بان حرکت از مکانی بمکانی
دیگر منتقل شود و یا نه جای نظر است اما محدد نمی تواند بود که حرکت مستقیمه کند نه
ارادی و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیمه ترک جنس جهتی است و میل بجهتی دیگر پس
موقوف باشد بر ثبوت جهت و جهت قایم نشود مگر بمحدد و اما غیر محدد از افلاک
دیگر چون متحرک کند بحرکت مستدیره و بعد ازین ثابت خواهیم کرد که حرکات افلاک
ارادیست پس باراده خود نتواند بود که حرکت مستقیمه کند چه مستقیمه منافی مستدیره باشد
و اقتضای منافی از بسیط نیاید و همچنین بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیمه
کنند چه در بسیط اراده و طبیعت مخالف هم نتوانند و بلکه اراده بر وفق طبیعت
باشد و پس اما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان باشند
ای و حرکت مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلاشبهه تواند بود و باین
تصحیح باید جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه بسماویات و انچه در حرکت مستقیمه
گفتیم جاریست در جمیع امور و احوالی که مستدعی حرکت مستقیمه باشد مانند خرق
والتیام و تخلخل و تکاثف الی غیر ذلک **فصل ششم** از باب اول از
مقاله اولی در ذکر عناصر و بیان بعضی از احوال وی بدانکه عنصر بسیط بحسب تتبع و جدان

بر چهار گونه است اوّل حار یابس و آن عنصر نار است مکان اصلیش تحت فلک قمر است
بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب بر کرویت
که مقتضای طبع بسیط است باقیست چه از آن جهت وی را مانعی و قاسری نتواند
بود چه در آن جهت منتهی بعالم افلاکست و قسر در عالم افلاک نیست اما از جهت مقعر بعضی
بر آنند که بر کرویت طبیعی نمانده بسبب اتصال ادخنه با و مستلزم خرق او و دخول
و نفوذ در و نیست تا او را از کرویت حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعر وی مشوش
منبسط گردد اما میتوان گفت که مراد قایل این باشد که بعضی از وصول ادخنه بجرم
آتش در و افتد بر سبیل اتصال و باین سبب جزوی از آتش نزدیکتر شود بمرکز عالم
که مرکز جمیع کرات عالم است پس از کرویت حقیقی بیرون افتد چه کره حقیقی آنست
که نسبت جمیع اجزای سطحش بمرکز در قرب و بعد یکسان باشد و دلیل بر وجود کره
نار وجود این اشتعالاتست در بعضی مواد و وجود او در مرکبات با وجودی در حکمت الهی ثابت شده که
او را اصلی و کلی نباشد چنانکه عناصر را است و دلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل کردن
این اشتعالاتست بالطبع بسوی بالا و حال آنکه کره نار در طبیعت با این اشتعالات یکیست و از آنچه
گفتیم روشن شود که کره نار عنصر برأسه باشد و بعضی برین رفته اند که از هوا بسبب حرکت
فلک که مجاور مماس اوست متکون شده و بجهت اصل فطرت عناصر بیش از سه نبوده و حق
مذهب اوّل است چنانکه اشاره بآن شد و کره نار متحرکست بحرکت یومی بتبعیت حرکت
افلاک بدلیل حرکات ذوات اذناب نیازک و امثال ذلک یعنی ستاره های ذنب
دار و نیزه دار و غیر آن که احیانا در حوالی کره نار حادث شوند چنانکه بیاید ان شاء الله
دوم حار رطب و آن عنصر هوا است و بحسب طبع مقتضی کرویت و لهذا بهیئة کره واقع
است اما باقی بر کرویت حقیقی نیست اما سطح محدبش مماس سطح مقعر نار است بسبب
حدوث حوادث مذکوره اعنی ذو ذنب و نیازک چه اینها متصل بکره نار رند و داخل

در هوا و چون نار صرف نیستند اتصال اینها بکره نار موجب خلل در کرویت وی نیست اما سطح
مقعرش که مماس سطح آب و خاکست بسبب جو و بلندیها و پستیهای روی زمین و بجهة
وجود اشجار و عمارات و وجود امواج دریاها و کره هوا را چهار طبقه است یکی مجاور
کره نار که ممزوج است باجزای ناریه و در و حادث شود کواکب ذوات اذناب و نیازک
و غیر آن دوم طبقه هوا غالب که در و اجزای عنصر قریب بغایت کم بود و در و حادث
شود شهب یعنی کواکب جهنده سیم طبقه زمهریر که در کمال برودت است بسبب مجاورت
و عدم وصول اثر شعاع شمس که از زمین منعکس گردد و در و حادث شود سحاب و رعد
و برق چهارم هوا مجاور ارض و ماء که باو میرسد اثر اشعه منعکس از زمین و بیان کیفیت
حدوث اشیاء مذکوره ان شاء الله تعالی عنقریب بیاید سیم بارد و رطب و آن عنصر آب است
و محیط بقریب بسه ربع زمین و دریاء بزرگ که دریای محیطش خوانند و دریاهای دیگر
متصل باوست عبارت از کره الیست ناتمام و با وجود ناتمامی سطحین او نیز بکرویت حقیقی
باقی نیستند بنا بر اشیائی که مذکور شد چهارم بارد یابس و آن عنصر خاکست و واقع
بهیئة کره مصمت مرکزش بر مرکز عالم و او را سه طبقه است اوّل طبقه که محتبس گردد در و بخاره
و ادخنه و در و حادث شود جبال و معادن و نباتات و حیوانات متولده دوم طبقه
که ممزوج است با آب سیم طبقه ارض صرف که محیط است بمرکز و گفته اند در نهایت صلابت
است چنانچه بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهده خاکی بعضی فتنه است که بدست
احساس آن میکرده اند و بوزن در مجاهده اما مرئی نمیشده و این کره ارض واقع است
در میان کره آب چنانکه قریب بربعی از او از آب برآمده بسبب مسکن حیوانات و نباتات
که ربع مسکون عبارت از آنست و آن ربع مستطیل طولش از مشرق بمغرب و عرضش از
خط استوا که آن دایره ایست بر روی زمین محاذی معدل النهار تا موضعی که مسامت
قطب شمالی باشد چه زمین از قطع دایره استوا و دایره دیگر که بر دو قطب دایره استوا

وبد و نقطه ما ذی مشرق و مغرب اعتدال حقیقی نسبت بوسط معموره کذرد بچهار ربع
متساوی مستطیل منقسم شود طول هر یک بقدر نصف دور و عرضش بقدر ربع از دایره
عظیمه و در ربع جنوبی یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر شمالی لکن در ربع
فوقانی شمالیست که مسکونست و از آب بیرون و گفته اند که چون اوج افتاب شمالیست
و حضیضش جنوبی کره اب بسبب قرب افتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی
منکشف کردیده و وقتی که حضیض بحرکت خاصه خود منتقل بطرف شمال شود تواند بود که ربع
شمالی در اب فرو رود و در ربع جنوبی از آب بر آید کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم
و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات عناصر که مجموع سیزده کره اند بعضی
محیط بر بعضی و مجموع عالم جسمانی که ره الیست بزرگ مرکب ازین کرات ثلثه عشر نماید استعانت
ازین شکل میتوان نمود و این ربع معمور بسبب اختلاف تاثیر افتاب بسبب قرب و بعد منقسم
بهفت قسم شده که هر قسم را اقلیمی نامند و طول هر اقلیم از مغرب است تا مشرق و عرضش
چندانکه درازی روز نیم ساعت تفاوت کند بیانش آنست که در موضع خط استوا بسبب آنکه
افقش بر دو قطب معدل میگذرد و جمیع دوایر صغار که موازی معدل النهارند و آنها را
مدارات یومی گویند بقطع افق منتصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار که عبارت
از دو حصه مدار یومیست یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد همیشه باهم برابرند
پس همیشه روز و شب در آن موضع باهم برابر باشند و هر موضعی که از خط استوا دور
بود بقدر دوری او افقش مایل شود و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب جنوبی منخفض
گردد و قوس اللیل و قوس النهار مختلف شود و قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود
و قوس اللیل خوردتر و در مدارات جنوبی بالعکس این و موضع هر چند دورتر بود از خط
استوا تفاوت بیشتر حاصل شود پس در خط استوا هر یک از روز و شب بقدر دوازده
ساعت بیشتر و شب کمتر شود تا بجایی رسد که اطوال ایام بقدر شانزده ساعت و ربع

ساعت بز

ساعت باشد و این موضع منتهای اقالیم باشد در عرض نزد جمهور و از انموضع بطرف شمال
قلیلی از عمارت یافته اند و بجهت قلت اعتبار نکرده و بعضی اعتبار ان قلیل نیز کنند
و اخر عمارت را اخر اقالیم گویند و مخالف در مبدا اقالیم در عرض نیز اختلاف شده
نزد جمهور مبدا اقلیم اول موضعی بود که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث
درجه باشد و درازی اطول ایام دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود و ازانجا تا خط
استوا از انجهت قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگران عمارت قلیل را
اعتبار کرده مبدا اقلیم اول را از خط استوا گیرند و در مبدا و منتهای سایر اقالیم
اختلاف نیست و هر اقلیم تا اقلیم دیگر بنصف ساعت تفاوت کند و صورت اقالیم ازین
شکل متصور شود اما معنی آنکه مرکز ارض مرکز عالم است آنست که کره ارض در وسط
حقیقی کره عالم واقع است بحیثیتی که مرکز حجمش منطبق است بر مرکز عالم بلکه حجم ارض
خود بمنزله مرکز عالم است چه کره ارض را بنظر با فلاک قدر محسوس نیست و حجم و نقطه بیش
ندارد و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط حقیقی عالم است آنست که قمر هر گاه
و در هر وضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف گردد و مقابله حقیقی آنست که
باهم متقاطر شوند یعنی شمس در یکطرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر در طرف دیگر
همان قطر و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز عالم گذشته باشد و چون سبب انخساف
حایل شدن ارض است میان شمس و قمر پس ارض باید که در مابین طرفین قطر مذکور
باشد پس هر گاه در هر موضع که مقاطره حاصل شود انخساف روی دهد باید که ارض
در مابین طرفین هر قطری از اقطار عالم تواند بود و این بتقدیری تواند بود
که واقع باشد در مرکز عالم که مرجع اقطار عالم است و ازین دلیل ظاهر شود که کره زمین
متحرک بحرکت مستقیم که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره
جمعی از قدما گمان کرده اند که زمین متحرک است بحرکت مستدیره غربیه و حرکت فرقه

کواکب را که حرکت یومی است و طلوع و غروب متحقق بان انکار نموده اند و طلوع و غروب
کواکب را نسبت بارض داده و مینداشته که کواکب را با حرکت خاصه غربیه که دارند حرکت
شرقیه که بخلاف جهة اوست ممتنع است و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفتین هرگاه
یکی ذاتیه و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقع است چنانکه در حرکت مورچه بر سطح آسیا
دانسته شد و دلیل بر فساد این مذهب اعنی حرکت مستدیره ارض دو چیز است یکی
انکه اگر ارض را بالذات حرکت مستدیره بایستی که اجزای او که در طبیعت با او شریکند
قابل حرکت مستقیم نباشد چه منافاة میان حرکت مستقیم و مستدیره هرگاه هر دو بالذات
صادر باشند از مبدا واحد ضروریست دویم انکه اگر کره ارض متحرک باشد مثلا بطرف
مشرق و تیر اندازی بالقوة مستعینه تیری اندازد یکنوبت بطرف مشرق و نوبت دیگر
بطرف مغرب باید که اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد حرکت غربیش اسرع
نماید از حرکت شرقی و اگر مساوی باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود و حرکت غربش
بغایت سریع نماید و اگر ابطا باشد حرکت غربیش شرقی نماید و همه اینها خلاف واقع
است و نتوان گفت که شاید هوا متابعت کند با ارض چنانکه کره نار متابع فلک
است نزد جمهور چه حرکت بر سبیل متابعت در غیر ذی شعور نتواند بود مگر بر سبیل تسلط
و تسلط محیط بر محاط معقول تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط و حال انکه اگر هوا
متحرک بودی بایستی که دو حجر مختلف در صغر و کبر را که از یک موضع بر هوا اندازند در
یک موضع بزمین نتوانند آمد چه تحریک محرک واحد بقوة واحده مر کبیر را کمتر خواهد بود
از تحریک ان بهمان قوة مر صغیر را اما انکه شاید هوا با ما فی الهوا متابعت کند
اصلا معقول نیست چه تسلط محاط هرگاه بر محیط که مماس اوست معقول نباشد بر جزوی
که مماس او هم نیست چگونه صورت تواند داشت **فصل هفتم** از باب اول از
مقاله اولی در بیان انقلاب و استحاله عناصر هر یک از عناصر منقلب شود بهر یک از ثلثه

باقیه

باقیه بی واسطه یا بواسطه پس هر یک از اینجا درین منقلب شوند بان دیگر بی واسطه و بغیر ان
بیک واسطه یا بدو واسطه پس نار منقلب شود بهوا بی واسطه و بر عکس و باب بیک واسطه
و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بی واسطه شش صورت است
انقلاب نار بهوا و عکس ان و انقلاب هوا باب و عکس ان و انقلاب اب بارض
و عکس ان و انقلاب بیک واسطه چهار صورت انقلاب نار باب و عکس آن و انقلاب
هوا بارض و عکس آن و انقلاب بدو واسطه دو صورتست انقلاب نار بارض و عکس ان
و مجموع دوازده صورت بیش نیست و هرگاه انقلاب بی واسطه ثابت شد انقلاب
بواسطه محتاج باثبات نه و دلیل بر انقلاب بی واسطه مشاهده است و عیان و اما انقلاب
نار بهوا چنانکه در شعلهای بر افروخته از هیزم و چراغ و غیر ان چه هیزم و روغن لا محاله آتش
شوند پس اگر آتش هوا نشدی بایستی که شعله چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شود
پس لابد شعله بتدریج منفصل شده منقلب میگردد بهوا و نتواند بود که شعله منفصل گشته
همان آتش باشد و بسبب حراقت مرئی نشود که اگر چنان بودی بایستی که آتش با چراغی
که در زیر خیمه بر افروزند جای که از خیمه را بسوزاند و حال انکه هر چه سبب مرئی شدن
او پیش از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقیست و معلوم است عدم طریان مزیل
ان یا مانعی از ان و اما انقلاب هوا باتش بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی را
هرگاه سد مسامات و منافذ کنند بنوعی که هواء تازه داخل نتواند شد و مبالغه تمام
در دمیدن آن نمایند هوائی که در اندرون وی باشد منقلب گردد باتش بحیثیتی
که اهن را نرم کند و جلد را بسوزاند و اما انقلاب هوا باب معلوم است بتجربه
که چون طاس بر قطعه از جمد بگذارند قطرهای آب بر طاس نشیند و هر چند پاک
کنند بار دیگر نشیند و این نیست مگر بسبب انکه هوای محیط بطاس بسبب سردی
طاس که مثل ان در جمد و سنگ و زمین و هیچ جز دیگر نیست مگر چیزی که در صلابت

جسم مانند طاس باشد منقلب شود بآب چه بر سبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود چه آب
بالطبع میل ببالا نکند و اگر چنین بودی حدوث این صورت از آب گرم اولی بودی و
نتواند بود که اجزای مائی در هوا بود و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند
چه گاه باشد که معلوم باشد عدم اجزای مائی در هوا مع ذلک این صورت حادث
شود چنانکه در تابستان بغایت گرم تخفیف در آفتاب و بر تقدیر وجود آن یکی
که چون پاک کنند دیگر نشستی متتالی و بی فاصله زمانی ننشستی و اما انقلاب آب
بهوا معلوم است از تحلل بخارها و از رخت شو که بر آفتاب اندازند و امثال آن
و اما انقلاب ها بارض حث هدست از بستن سنگ مرمر از آب جاری چنانکه در چشمه
مراغه و غیر آن و اما انقلاب ارض بما معلوم است نزد اصحاب علم اکسیر که حجر و صلبه را
بحیله آب کرده اند این بود بیان انقلاب عناصر بعضی به بعضی اما استحاله یعنی قبول
کردن هر یک کیفیه دیگر را معلوم است از گرم شدن آب از آتش و هوا همچنین گرم
شدن حال از این هر دو و سرد شدن هوا از آب و همچنین ہجی ورت خاک و اما استحاله کیف
معلوم است از قلت تأثیر شعله ضعیف در هوای بغایت سرد بحیثیتی که انگشت در او توان
نگاه داشت و گاه باشد از غایت سرما فی الحال منطفی شود و بعضی از قدما انکار استحاله
و انقلاب هر دو نموده اند و قایل شده که عناصر بهم مخلوطند بلکه با سایر طبایع نوعیه مثل
لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال اینها ممزوج گاهی بعضی از طبایع بارز و غالب باشند
و دیگر ها کامن و مغلوب و حکم تسمیه مر بارز غالب راست پس تواند بود که اجزای
البت مثلا وقتی دیگر نار یا لحم یا تمر یا غیر آن شود بانمعنی که اجزای یکی از طبایع که در او
یکلوخت ظاهر شود و در آن وقت مسمی بآن اسم گردد و همچنین آبی که وقتی سرد است
وقت دیگر گرم گردد بسبب آنکه اجزای حاره ناریه که در او مغلوب بود غالب شود
بعضی دیگر گویند که استحاله نفوذ اجزاء حاره است از جسم حار در جسم بارد و یا نفوذ

اجزای

اجزای بارد و از جسم بارد در جسم حار و همچنین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن آب را
چنین دانند که اجزای صغار از جسم نار منفصل گردد و در جرم آب نفوذ کند و این هر دو
مذهب در غایت سخافت است چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده نیست و ادنی
چیزی که بر فساد مذهب اول دلالت کند آنست که این همه آتش که در وقت اشتعال هیزم
از او منفصل میگردد با آنچه در ظاهر و باطن اخگر بعد از انفصال شعل باقی ماند معلوم است
بالضروره که نتواند که در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و احراق او نکند و بشکستن
و سائیدن ظاهر شود و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارت بمجرد حرکت بی وجود ناری
که ممکن باشد نفوذ اجزای وی مانند دو چوب خشک که باهم سایند گرم گردند و گاه باشد
که محترق شود **فصل هشتم** از باب اول از مقاله اولی در کیفیت حصول مزاج در مرکب
مرکبات اجزاء عناصر اربعه چون متصغر شده باهم برآمیزند صورت هر یک باعداد کیفیتش
در ماده دیگری تأثیر کنند و همه از هم متأثر شوند و صرافت کیفیت هر یک شکسته شود
و از مجموع کیفیت متوسط متشابهی پیدا شود بحیثیتی که نسبت بحرارت برودت نماید و نسبت
به برودت حرارت و نظر برطوبت یبوست و نظر بیبوست رطوبت و اینمعنی معلوم است
از آمیخته شدن آب گرم و سرد با یکدیگر که آب فاتر یعنی نیم گرم بهم رسد و چون کیفیات
اربع که در غایت منافات و ضدیت باهم بودند صرافت هر یک شکسته شود و بهم نزدیک
شوند و جهت وحدتی میان ایشان پیدا شود و نفرت آن بیگانگی با آشنائی مبدل گردد
ولا محاله مجموع مستحق صورت نوعی شوند که چنانکه اول هر یک صورتی داشتند که مناسب بکیفیت
فعل و تأثیر میکرد اینصورت بر وفق یگانگی کار کند چنانکه صورت اول کار بر یک
بیش نمیتوانست کرد و کار همه از این صورت تنها صادر تواند شد پس در اصطلاح آن
کیفیت متوسط متشابهه را مزاج گویند و این عناصر متصور شده بصورت وحدانی
را مرکب تام نامند و اگر این کیفیت متوسط بحیثیتی نشده باشد که مستحق فیضان

صورت علیحده نکرده مرکب غیر تام گویند ابر و میغ و بخار و دخان و امثال آن و مرکب تام
اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر آثار حرکتی دارد اما اغتذا و نما از و صادر نشود
آن مرکب را معدن خوانند و اگر مصدر نما و اغتذا نیز شود اما مبدأ حس و حرکت ارادی
نشود مرکب را نبات و صورت را نفس نباتی خوانند و اگر با اینها مبدأ حس و حرکت
ارادی نیز شود مرکب را حیوان و صورتش را نفس حیوانی گویند و این مرکبات
سه گانه را متوالیه ثلثه خوانند و لامحاله این صور ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس نباتی
و نفس حیوانی مختلف باشند در کمال و نقصان هر کدام که آثارش بیشتر کاملتر
و هر چه آثارش کمتر بنقصان نزدیکتر و چون فیضان این صور بسبب استحقاق
کیفیت مسمی بمزاج است پس اختلاف در کمال و نقص نیز بسبب اختلاف در استعدادی
مزاجی باشد و اختلاف امزجه راجع شود بتفاوت در تشابه که منشأ جهت وحدت
و مبدأ یگانگی است پس هر مزاج که تشابه در وی بیشتر بوحدت نزدیکتر و صورت
فایضه باستعدادش کاملتر و هر چه تشابه او کمتر باختلاف و تضاد مایلتر و صورت
فایضه بحسب او ناقص تر و منشأ تشابه قرب اجزا عناصر است در کمیت و کیفیت هر دو
یا در کیفیت تنها و مقدار تأثیر و تأثر بیکدیگر و اگر فرضا بمرتبه ای رسد آن
مزاج را اعتدال حقیقی خوانند و آن نزد حکما موجود نتواند بود و هر چند نزدیکتر
باشد بمرتبه وی نزدیکتر باعتدال حقیقی باشد و مزاج معتدل را معنی دیگر
است که آنرا اعتدال طبی خوانند و آن چنانست که در مزاج هر نوع از انواع موالید
آنقدر از کیفیات اربعه که در صدور آثار آن بر وجه اتم در کار است حاصل بوده باشد
و آن لامحاله موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیتش از آنچه گفتیم ناقص بود خارج از
اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال
باشند و خروج از اعتدال طبی در هر نوع نازل شود بمرتبه که اگر از آن درگذرد

آن نوع

آن نوع محفوظ نتواند بود پس مابین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع و مابین مرتبه نازله
مذکوره را که لامحاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود عرض مزاج خوانند **فصل نهم**
از باب اول از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و آنچه از اینها حادث شود و بعضی
از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد اما سایر مرکبات تامه اعنی نباتی و حیوانی
چون اطلاق نفس بر صور ایشان شده احوال ایشان در باب دویم بیان کرده شود ان شاء الله تعالی
بدانکه اکثر مرکبات ناقصه و اینها را کائنات جو هم نیز گویند بسبب آنکه اکثر در مابین زمین
و آسمان حادث شود و ماده قریب ایشان بخار و دخان باشد که خود نیز مرکب ناقصند چه بخار
اجزاء مائیت که از تابش آفتاب یا غیر آن کسب حرارت نموده و ممزوج باجزای هوائی
شده مایل بعلو شوند و دخان اجزاء ارضی که با اجزاء ناری متکون از هوا مخلوط گشته
میل ببالا نماید و چنانچه مذکور شد که هوای محیط بر ارض و ماء که کسب برودت ارضی خود
مینماید دو طبقه است یکی آنکه اثر شعاع منعکس باو میرسد و بر برودت مکتسبه باقی نمی ماند
دویم طبقه زمهریریه است که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بصرافت برودت
مکتسبه باقیست پس هرگاه که بخار متصاعد که لامحاله بسبب حرارت لطیف شده بطبقه
زمهریریه رسد از برودت متکاثف گردد و سحاب عبارت از آن باشد و بعد از
تکاثف اجزای مائی از اجزای هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر گردد و باران عبارت
از آن بود و اگر برودت بغایت شدید بود اجزای مائی بعد از انفصال و پیش از
اجتماع تام منعقد گشته متنازل شود و برف عبارت از آن باشد و اگر برودت شدید
باشد اما نه بمرتبه که پیش از اجتماع عقد اجزای مائی کند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده
نزول نماید تگرگ عبارت از آن باشد و بالجمله چون اجزای مائی از اجزای هوائی بالتمام
منفصل شود سحاب مرتفع گردد و هوا صاف شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت
تکاثف ثقیل گردد و مایل بسفل شود و در اثنای حرکت اجزاء مائی بسبب حرارت مکتسبه

از حرکت لطیف شده منقلب بهوا گردد و چون در حرکت باد حادث شود چه عبارت است از
هوای متحرک و سحاب بی آنکه بارش کند مرتفع گردد و گاه باشد که بسبب اندفاع سحاب
بجانب سفل هوایی که در او متحرک شده باد حادث شود بی آنکه اجزای مائی منقلب بهوا شود
و گاه باشد که بسبب حدوث ریاح تخلخل یا تکاثف بود که در هوا بهم رسد و تخلخل در اصطلاح
عبارت از زیاد شدن مقدار جسم باشد بی آنکه اجزای جسم زیاد شود و تکاثف عبارت
از کم شدن اجزا و حرارت موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا
متخلخل شود هوایی که در خود را دفع کند و آن هوا نیز هوایی که در خود را دفع کند و منجر
بهبوب ریاح گردد و چون هوا متکاثف شود هوایی که در او بسبب امتناع خلا بسوی
او حرکت کند و باد حادث شود و حکما را در اثبات تخلخل و تکاثف دلایل تجربه بسیار است
و از جمله آنکه چون شیشه گلاب زن را بسیار بمکند و فی الحال بر سر آب سرنگون کنند
آب داخل او شود و حال آنکه اگر پیش از مکیدن سرنگون کنند داخل نشود و این نیز دیگر
بسبب آنکه مکیدن بسیاری از هوا بیرون کند و اندک هوایی که ماند بنا بر امتناع خلا
تخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرو گیرد و چون متصل باب شود برودت طبعی آب تکثیف
او کند و بمقدار اصلی خود عود نماید و بنا بر امتناع خلا آب بخلاف جهت طبیعی خود حرکت
قسری نموده داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن چون هوای متخلخل نگشته و رقیق
نگشته و باستحکام طبعی خود باقیست برودت آب تکثیف او نتواند کرد تا سبب دخول
آب تواند شد و اعتراضی که برین دلیل میکنند که اگر شیشه مذکور را با این حال بر سر
آب گرم سرنگون کنند باز آب داخل او شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف
تواند کرد چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت مائیت
موجود است و او باعث او بلکه مقارن اوست علت تکثیف تواند شد چه حق آنست
که فعل در عناصر منسوب بصورت است نه بکیفیت اما دلیل امتناع خلا بعد ازین خواهد

انشاء الله

ان شاء الله تعالی و نوعی دیگر از باد باشد که آنرا سموم گویند یعنی تکیف بکیفیت سمی و سببش
آن بود که هوا از شدت اشعه مشتعله محترق شود و کیفیت بهم رساند چنانکه در بلاد و بقاع
گرمسیر و بیابانها و وادی یا اراضی حاره کبریتیه نماید و کیفیت سمی کسب کند و گاه اتفاق افتد
که بسبب حدوث ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و بیکدیگر برخورده
پیچیده شوند و گرد و غبار را از روی زمین در ربایند و چون با هم مصادم و از جهت دیگر راه
بدر رفتن نیابند لاجرم بجانب بالا متصاعد شود و این را گرد باد خوانند و گاه باشد که بخار
متصاعد بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریریه نرسد بلکه در همین طبقه اخیره هوا که قریب
بارض است سرمای باد بر خورد و اگر بسیار باشد متکاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر
گردد و در کوهستانات امثال این بسیار مشاهده میگردد و گاه باشد که ابر منعقد
نشود و متقاطر نگردد بلکه متکاثف شده فی الجمله درنگی کرده با دنی حرارتی مرتفع گردد
و میغ عبارت از آن باشد در بلاد رطبه بتخصیص قریب به بحر به بسیار این صورت واقع شود
و اگر بسیار نباشد و تا شب بماند از برخوردن برودت لیل اگر کم بود شبنم شود و اگر
بسیار باشد صقیع منعقد گردد و آن سفیدی باشد که در وقت صباح اکثر بر روی گیاهها
و برگها که بر روی زمین ریخته باشند مرئی شود و نسبتش بشبنم چون نسبت برف باشد
بباران و گاه باشد که دخان با بخار متصاعد مخلوط باشد و چون بطبقه زمهریریه رسد
و سحاب منعقد گردد دخان در مابین سحاب محتبس شود و اگر حرارتش باقی بماند
میل بصعود نماید و اگر زایل شود بسبب برودت و ثقل اجزای ارضیه میل بسفل نماید
و لا بد در حالت صعود یا نزول تمزیق سحاب کند و صوتی که از دریدن سحاب حاصل
شود رعد باشد و اگر آن دخان بسبب حرکت عنیفه دهنیتی که دارد مشتعل شود و زود
منطفی نشود تا بزمین نرسد و بعد از آن گاه باشد که لطیف شود و اگر بجسم لطیف
منفذ داری برخورد در منافذ او نفوذ کند و او را اذی نکند و اگر بجسم منبج

منقلب رسد و بیرا نگیرد از دوپس اگر نکینه زر رسد زر را بگیرد از دو لیکن را انسوزاند و الا ما احترق من الذنوب وگاه باشد بهمان کثافت و غلظت باقی بماند و بهرچه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل و امثاله فیه که وگاه اما قوس قزح بیان تفصیلی سببش بغایت مشکل است بتخصیص سبب اختلاف الوانش و بیان اجمالیش ارتسام ضوء نیر اعظم است در اجزاء رشیه صیقلیه مائیه واقعه در هوا بهیئة استداره که در عقب ان جسمی تیره مانند جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم اینه پیدا کنند و بتجربه معلوم شده که آینه های آینه حکایت لون و ضوء کنند اما حکایت شکل و صورت نتوانند کرد و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات ان اجزا تواند بود یا اختلاف اوضاع بجهت قرب و بعد از نیر یا ترکیب میان ضوء نیر و الوان مختلفه غمام وحدوث این صورت از اجزاء مذکوره بعید نیست اگر ابر دی خود در اثر کنی و متوجه قرص افتاب شوی چشمی که نظر تو از تارهای موی حاجب منعکس با فتاب شود بر آینه الوان عجیب مشاهده تو گردد که شاید بمقتضیه قوس قزح تواند شد و نزدیک باین قوس و قزح است ابر هاله چه حدوث هاله از انقسام ضوء قمر باشد از اجزاء رشیه متصغره صیقلیه مستدیره واقعه بجنب و وضع در حوالی نیر و پس را اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزاء رشیه در حوالی نیر واقع شود بر هیئات دوایر که بعضی محیط بر بعضی باشند و از بعضی دیدن هفت هاله با هم منقول شده و بر سبیل ندرت تواند بود که هاله در حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابو علی سینا حکایت مشاهده این حالت کرده اما شهب و نیازک و نظایر ان سببش انست که هرگاه دخان متصاعد گردد و در طبقه زمهریریه محتبس نشود و تجاوز نماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقه دویم هوا رسد که فی الجمله مجاور و قریب با کره نار دارد و حرارت نار از دور در دو تاثیر کند و مشتعل شود و چون بغایت لطیف است زود منقلب بنار صرف شود و غیر مرئی گردد چنان نماید که منطفی شد

و انهار اشهاب گویند و این می نماید که کوکبی حرکت کرد و برای انست که اول الفطرف که بکره نار نزدیک تر است مشتعل گردد و شعله از دور بهیئات کوکب نماید و چون بسیار لطیف است هر جا که مشتعل شود مکث نکند و فی الحال بموضع متصل بان موضع مشتعل شود و همچنین تا باخر رسد اگر مشاهده شمع کشته که دود در رسد و اشغله باشد در زیر چراغی بگیرند چنانکه دود و شعله متصل شود کرده باشی و دیده که شعله چگونه در دود می افتد و می دود تا فتیله شمع کشته مشتعل گردد هر آینه مشاهده صدق باشد قضیه مذکوره را و اگر دخان غلیظ باشد در طبقه دویم مشتعل نگردد بلکه بطبقه اول رسد و چون مشتعل گشته بسبب غلظت زود منطفی نشود بلکه درنگ کند و بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ کند و باشکال مختلفه واقع شود و گاه باشد که بهیئات گیسوی فرو هشته نماید و انرا ذو ذوابة گویند و گاه بصورت ذنب باشد و انرا ذو ذنب خوانند و گاه بشکل رمحی نماید و انرا انیازک گویند و احیانا بشکل دیگر مرئی گردد و اگر ماده دخان متصل بارض باشد شعله بارض رسد و انرا حریق گویند و گاه باشد که ابخره حادث شده در اجواف زمین بسبب انسداد مسامات راه تصاعد نیابد و در زمین محتبس گردد و چون فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورة ارض میل ببرودت کند و منقلب باب شود و چون بسیار گردد موجب شکافته شدن موضعی از ارض شود و انفجار عیون از ان باشد و شک نیست که فرو رفتن باران ها و برفها اب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد اینصورت باشد لهذا اکثرت برف و باران سبب زیادتی اب عیون و قنوات گردد و قلتش سبب قلت ان شود و اگر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ یا مسامات زمین بغایت مسدود بود و بسبب قوة میل ابخره و ادخنه محتبسه بخروج و عدم قبول ارض مر انفجار و انشقاق را زلزله حادث شود و اگر ابخره و ادخنه محتبسه در موضعی از ارض بطول مکث در ارض بدی لائحه تبدریجا با هم مختلط شده

مزاج حادث شود و سبب حدوث معدنیات گردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه
مثل شبنم و بلور و زیبق و امثال آن حادث گردد و اگر دخان غالب بود امثال ملح
و زاج و نوشادر و کبریت تولد نماید و از اختلاط بعضی ازین اجسام با بعضی چون زیبق
با کبریت با لحاظ مختلفه اجسام متفرقه چون ذهب و فضه و مس و آهن و امثال آن حادث
شود **فصل دهم** از باب اول از مقاله اولی در بیان احوال مشترکه اجسام
بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهت خصوصیت مثل بساطت
و ترکیب و فلکیت و عنصریت و مر اجسام را احوال دیگر هست که هیچگونه خصوصیت
را در عروض آن مدخل نیست بلکه جسم از حیثیت جسمیه مطلقه معروض او شود و از آنجمله
مکانست و مکان در لغت و عرف عبارت از چیزیست که جسم دیگر بر او قرار گیرد
چون ارض که برو حیوانات قرار گیرند و کرسی که برو شخص انسانی قرار گیرد و امثال
ذلک اما بحسب اصطلاح علما اختلاف نموده اند در حقیقت آن و همه متفقند در آن
که باید چیزی باشد که چهار امارت درو مجتمع بود یکی آنکه محل متمکن باشد و بزیاد
شدن او زیاد و بکم شدن او کم شود و لازم این معنی هست که دو جسم با یکدیگر در
یک مکان نتواند بود دویم آنکه قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود
ازو بمکان دیگر و لازم این معنی هست امکان وقوع حرکت درو سیم آنکه ظرف
متمکن باشد یعنی متمکن را بلفظ فی نسبت باو توانداد کما یقال الماء فی الکوز چهارم
آنکه امکنه باهم در وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند و مذاهب مشهوره
معتبره در مکان سه مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند مکان هر جسم موهوم
که جسم درو گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و آنرا بعد موهوم گویند
و مراد از موهوم آنست که بوهم درآید اما در خارج موجود نباشد و این مذهب
بحسب ظاهر باطل مینماید چه مکان بحسب خارج قابل زیاده و نقصانست چه مکان جسم بزرگ

لابد

لابد زاید است بر مکان جسم کوچک و این زیادتی و کمی بحسب توهم محض نیست چه عقل
حاکمست بر زیاده بودن مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک در خارج و در
نفس الامر اگرچه ما تصور و توهم آن مکان نکنیم و شک نیست که هرچه قبول زیادتی
و نقصان بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود و ما در حواشی تجرید نصرت
این مذهب نموده توجیه آن بوجهی دقیق حکم نموده ایم که مستلزم معدوم بودن
آن مطلقا در خارج نیست بلکه منشا انتزاع در خارج دارد و هرچه قابل زیادتی
و نقصان باشد بحسب خارج وجود او بعینه لازم نیست بلکه وجود منشا انتزاع
کافیست و این احتمالیست معقول در امر مکان اما ایشان راضی بآن نیستند
چه ایشان قایلند بتحقیق مکان موهوم قبل از وجود عالم و آنچه ما گفته ایم منتزع
شود از وجود عالم مذهب دویم منسوبست بافلاطون و حکمای اشراقیین بیان
این مذهب با مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مگر آنکه ایشان قایلند بوجود
مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم و بطلان این مذهب اعنی بعد موهوم در خارج
شیخ ابوعلی سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر در آن اگر انصاف دهد شکی
نماند و دور نیست که اگر نسبت این مذهب بافلاطون و سایر اشراقیین صحیح
باشد مراد ایشان از وجود خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه و راجع
شود بآنچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیم مذهب ارسطو
و شیخ ابوعلی و سایر حکما این است که مکان جسم سطح باطن جسمی دیگر است که
محیط الجسم متمکن باشد و آن سطح باطن تماس کند با سطح ظاهر متمکن چون درون
کوزه برای آب و برین مذهب نیز اعتراضات کرده اند اما همه مندفع است مگر
آنکه بنا برین مذهب لازم آید عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام که محدد
باشد در مکان نتواند بود و شیخ ابوعلی در شفا التزام این معنی نموده و گفته که واجب

حیث بودن هر جسم در مکان بلکه آنچه واجب است آنست که هر جسم را وضعی باشد که بسبب آن
وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و اینکه عامه حکم میکنند ببودن هر جسم در مکان
بنابر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان و نزد قائلین ببعد
هر جسم را مکانیست طبیعی که هرگاه در و حاصل بود تقاضای سکون کند در و بالطبع و هرگاه
از و خارج بود تقاضای حرکت کند بسوی او بالطبع و نیز نزد قائلین بسطح چون مکان علیحده است
هر جسم را حیز طبیعی است بکیفیت مذکوره و حیز نزد ایشان مفهومیست اعم از مکان
و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکان اوست و جسمی که مکان ندارد مانند
حیز طبیعی او وضع اوست پس هر دو طایفه اعنی قائلین بسطح و محققین قائلین ببعد وجود
خلا اعنی مکانی که هیچ متمکن در و نباشد محالست اما پیش قائلین بسطح بسبب آنکه اگر
سطح باطن بهم رسد که مماس سطح متمکن نباشد هر آینه وجود بعد لازم آید و وجود
بعد نزد ایشان محالست اما نزد قائلین ببعد بسبب آنکه اگر خلا متحقق شود لازم آید
که جسم در و حرکت نتواند کرد چه حرکت از خلا حرکتی است بی معاوق و حرکت بی
معاوق موجود نباشد چه حرکت لا محاله در زمانی واقع شود و هر حرکتی که در زمانی
واقع شود قابل آنست که در زمانی بیش از آن واقع شود و بطئی تر باشد
یا در زمانی کمتر از آن واقع شود و سریعتر باشد پس اگر معاوقی نباشد که
تقاضای مرتبه معینه از سرعت و بطؤ کند هر آینه وقوع حرکت در زمانی
دون زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و آن محالست و چون در خلا اعنی مکان خالی
از شاغل حرکت متحقق نتواند شد لازم آید که مکان نبوده باشد چه یکی از امارات
مکان امکان وقوع حرکتست در و پس خلف لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترکه
اجسام حرکتست و حرکت خروج جسمیست از قوة بفعل بر سبیل تدریج بیانش آنست
که جسم هرگاه بر حالتی که او را ممکنست حاصل نباشد پس حصول آن حالت برای

او اگر

او اگر دفعی باشد آنرا حرکت نگویند بلکه گاه باشد که اینمعنی را کون و فساد گویند چون
حاصل شدن صورت هوائی برای آب یا زایل شدن صورت مائی از آب چه حصول
صورت هوا برای آب ممکن است چنانکه در حالت انقلاب چه ماده آب صورت مائی
بگذارد و صورت هوائی بر دارد و این هر دو معنی در آن واحد حاصل شود که دفعی عبارت
از آنست چه اگر در دو آن حاصل شود لا محاله در ما بین آنین وقتی فاصله شود و تتالی آنات
محالست و چون میان زوال صورت مائی و حصول صورت هوائی زمانی حاصل شود لازم
آید که ماده در آن زمان خالی از آن صورت بوده و گاه باشد که آنی حصول دفعی معین
نداشته باشد چون حصول مماست و محاذات برای جسم چه حصول مماست اگرچه بسبب حرکت
باشد لیکن در جمیع زمان حرکت جسم بلا مماست باشد پس انتقال جسم از لا مماست بمماست
دفعی باشد نه تدریجی و اینمعنی را از حقیقت دفعی بودن آنی معین نبود و اگر حصول آن حالت
بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی که در و حاصل نبوده باشد اینمعنی اعنی
حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در حصول آنست که گاه باشد میان
جسم و حالت مطلوبه حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه بدون
طی کردن حالات متوسطه مثلا هرگاه جسم خواهد که در اینی حاصل شود لا محاله در میان
آن این و میان اینی که بالفعل دارد اینهای بسیار واسطه باشد چون این نسبت جسم است
بمکان و مکان دویم هر چند جدا از مکان اول باشد که انتقال جسم از مکان اول باشد
که انتقال جسم از مکان اول بمکان دفعه ممکن نشود چه جسم چون امریست ممتد خروج
او بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بقدر هر جزوی
که از مکان اول بیرون شود جسم را مکانی دیگر حاصل شود و این اول متبدل شود بیکی
دیگر همچنین تا بتمامه از مکان اول بیرون آید در مکان مطلوب حاصل شود و تدریج
همین باشد و همچنین در صورت گرم شدن آب چه میان هر مرتبه از حرارت مراتب بسیار

ازهر دو ضعیفتر که چون آب ازان مرتبه برودت بیرون نرود و تا طی ان مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس بان مرتبه معینه از حرارت و همچنین در جمیع حرکات و اینکه گفتیم بخلاف صورت انقلاب است که میان صورت مائی و صورت هوائی مثلا صورت دیگر متوسط نیست که تلبس بان متصور شود و ارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته که کمال اول ما بالقوة است من حیث انه بالقوة بیانش انست که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوة امکان وی باشد حصول الحالت برای وی پس اگر ان جسم همچنان که فاقد ان حالتست طالب وی نیز نباشد لا محاله این مرتبه کمال وی نبود بلکه نقص وی بود و کمال وی نسبت بحالت مفقوده دو چیز بود یکی حصول الحالت و دیگری طلب حصول ان حالت و سلوک طریق وی نه شک نیست ثانی مقدم است بر اول پس کمال اول وی باشد از حیثیت که بالقوة الجسم است حصول الحالت برای وی و چون حرکت حصول حالتیست برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات مندرجه در تحت مقولات عشر پس حرکت لاحق در مقولات واقع شود اما نه در هر مقوله چه حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب انکه جوهر ذاتی جسمست و حرکت در ذاتیات جایز نباشد و تمامیت شیء بذاتیاتست پس اگر ذاتی از ذاتیات شیء اورا حاصل نباشد الشیء نخواهد بود و چون الشیء نباشد صادق نیست که الشیء بسوی ذاتی خود حرکت کرده باشد و وقوع حرکت در مقولات عرضی جایز است و در چهار مقوله ازان واقع اول مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این را حرکت اینیه و حرکت مستقیمه نیز گویند دویم مقوله کیف چون گرم شدن آب چه سخونت برای آب حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود و این را حرکت در کیف و استحاله نیز گویند سیم مقوله وضع و معنی حرکت در مقوله وضع انست که نسبت اجزای جسم با امور خارجه از الجسم متبدل شود و جسم ازان وضع و مکانی که دارد بیرون نرود چون حرکت دولاب و حرکت چرخ و این را حرکت وضعیه و حرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله

کم و معنی حرکت در کم انست که جسم باقی باشد و مقدار او متبدل شود یا بمقداری بزرگتر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول که ضد نموست و این را حرکت کمیه گویند اگر سوال کنند وقوع حرکت کمیه در صورت تخلخل و تکاثف که زیاده شدن و کم شدن مقدار است بی زیاده شدن و کم شدن اجزای جسم معقولست اما در صورت نمو و ذبول که زیاده شدن و کم شدن مقدار است بسبب زیاده شدن و کم شدن اجزا متصور نیست چه جسم باتصال و انفصال منعدم گردد و جسمی دیگر بالشخص حادث شود و بس الجسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم تواند کرد جواب گوییم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوع مثل نهال نخله معینه در حالت نمو از این حیثیت که فردیست از افراد جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخلست متبدلست و غیر باقی بالشخص بلکه لحظه بلحظه شخصی ازو متبدل شود و شخصی دیگر و هم شخص نخله از این حیثیت که شخص نخله است باقیست و اصلا متبدل نشود و دانست که موضوع حرکت کمیه است و انچه در قوام نخله معتبر است جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث الخصوص و تبدل جزء هرگاه جزئیتش من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست و اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرض بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله دیگر که حرکتی واقع شود به تبعیت حرکت در یکی از مقولات اربع خواهد بود و بدانکه حرکت باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض حرکت بالذات ان بود که چیزی را که موصوف بحرکت سازیم حرکت در وی واقع قایم باو و صفت او باشد چون حرکت سفینه در دریا و حرکت بالعرض ان بود که چیزی که موصوف باو بود از حرکت قایم باو نبود بلکه قایم بمقارن و مجاور او بود چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه و حرکت چون امریست حادث ناچار است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم من حیث هو جسم نتواند بود والا هیچ جسم در وقتی که فی بالطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقع است بلکه هر جسمی که متحرک بود و ناچار او را محرکی بود و غیر ذات جسمیه

وان سخر بود در طبیعت و نفس چه ازین جهت که تحریک منسوب باوست اگر مقارن شعور
و اراده بود انرا نفس خوانند چون مبدا حرکات ارادی حیوانات و الا طبیعت خوانند
چون مبدا حرکات جمادات و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود ان
حرکت را طبیعی گویند چون حرکت حجر بسوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج الحرکت را
قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی
گویند پس حرکت باعتبار محرک مسخر بود در قسری و طبیعی و نفسانی و از انچه گفتیم معلوم شد
که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسورات باعداد قاسر
و چون حرکت امریست تدریجی و تدریج را ناچار بود واقع شدن در امر ممتد قابل قسمت
چه وقوع تدریج در مثل نقطه متصور نیست و ان امر ممتد را که حرکت درو واقع شود
مسافت گویند و چون حرکت در چهار مقوله واقعست پس مسافت نیز بر چهار جنس باشد
و حرکتی در هر مقوله را مسافتی از جنس ان مقوله باشد پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد
ممتد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر ایون کثیره و هر حدی که درو فرض کنی این
باشد بالفعل و مسافه حرکت کیفیه کیفی باشد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات
کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انها مسافه غیر قار الذات
بود مانند حرکت و فرقی درین معنی میان مسافت حرکت اینیه و سایر مسافتها نبود
بلکه فرقی که هست انست که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از وقوع حرکت
درو غیر قار باشد بخلاف سایر مسافات و ازین که گفتیم روشن شد که حرکت را
مقداریست که ان مقدار اندازه و تدریج اوست و ان مقدار لامحاله غیر قار است
بسبب انکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافتست چه مقدار تدریج واقع باشد
در مقدار مسافت پس نتواند که عین مقدار مسافت باشد و ایضا روشن شود که متحرک را
در حال حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبق است بر مسافه

و این معنی لامحاله امریست ممتد غیر قار چه بودن جسم متحرک در حد دویم مسافت مثلا جمع نشود
با بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعی خوانند و دویم بودن جسم متحرک در
مابین مبدا و منتهای مسافت بحیثیتی که هر حدی که درو مسافت فرض کنی که جسم متحرک
باو رسد نتوانی گفت که جسم دران حد حاصل است بالفعل بسبب انکه تا باو رسد
از و گذرد و ظاهر است که این معنی کون الجسم بحیث کذا اگرچه لازم دارد معنی اول را
اما عین معنی اول نیست بلکه مغایر است مراد او این را حرکت توسطی گویند و مشهور است
که حرکتی که موجود است در خارج بمعنی دویم است و معنی اول در خارج موجود نیست
بلکه از ملاحظه معنی دویم در خیال امر ممتدی مرتسم شود که ان حرکت است بمعنی اول
و تحقیق انست که حرکت بمعنی اول نیز موجود است در خارج که اگر موجود در ذهن بودی لاجرم اینه قار
بودی از غیر قار چه بودن جسم در حد دویم با بودن در حد اول در ذهن لابد مجتمع است
و حرکت توسطی ذو اجزا نیست تا قار یا غیر قار تواند بود پس حرکت غیر قار برین تقدیر محقق
نشدی و این باتفاق باطلست و یکی دیگر از احوال مشترکه جسم زمانست و زمان نزد جمهور
امریست معلوم الانیة مجهول المهیة یعنی همه دانند که امری است که اوقات ابعاض او بیند
و مقدر است بساعات و ایام و شهور و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است
یا غیر مقدار موجود است یا موهوم و علما را در حقیقت ان اختلاف است جمهور متکلمین
بر انند که زمان چون مکان امریست موهوم که در وهم مقدر شود بامور مذکوره و عدم مطلق
چنانکه قابل تقدرات وهمیه قاره دانند که خلا نزد ایشان عبارت از ان است قابل تقدرات
وهمیه غیر قاره نیز دانند و گویند زمان عبارت از انست و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد
و خواه نه که مکان و زمان متحقق اند بتحقیق وهمی و بطلان این مذهب ظهوری دارد
که محتاج ببیان ندارد و حکما بر انند که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم
و مقدار حرکت فلک اعظم بیانش انست که چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک

با هم موافق باشند و در سرعت و بطو مختلف لاجرم مسافتی یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر
و همچنین دو حرکت دیگر که در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو مساوی و یکی سریع
و دیگر بطی لاجرم یکی زودتر قطع مسافت کند و یکی دیگر دیرتر پس ناچار امری باید که در
صورت اول موافقت اخذ و ترک و در صورت دویم موافقت اخذ و فی لغت ترک داراده
امر متصور شود و آن امر در ما بین مبدا و منتهای هر حرکت معینه که واقع شود در مسافت
معینه بحیثیتی که گنجایش دارد در همان امر بعینه قطع مسافتی بیشتر از آن مسافت بحرکتی
سریعتر از آن حرکت و قطع مسافت کمتر بحرکتی بطی‌تر از آن حرکت و این احوال مذکوره
فی نفسها واقع است خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس امر مذکور فی نفسه موجود باشد
خواه ما اعتبار و توهم آن کنیم و خواه نکنیم و معنی وجود خارجی همین باشد پس آن امر
موجود باشد در خارج و آن امر قابل قسمت و زیادتی و کمیت لذاته چه هر حرکتی معین
که در مسافتی معین واقع شود اگر آن حرکت را بهمان سرعتی که دارد فرض کنیم با نصف
آن مسافت باشد مرا بنه آن امر در ما بین مبدا آن حرکت و انتهای وی با و مسافت
و همچنین است حال در ثلث و ربع و سایر اجزای که در مسافت مفروضه فرض کنیم یا نصف آن
مسافه باشد و نظیر این احوالست هر حال که در هر ضعفی از اضعاف مسافت مذکوره
اعتبار نماییم پس امر مذکور در اجزای ذو اضعاف باشد و اجزای او با هم مجتمع نشوند چه
امکان حرکت از مبدا تا نصف مسافت مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت
جمع نشود بلکه تا اول منقضی نشود ثانی موجود نگردد پس آن امر مقدار غیر قار باشد
و نتواند بود که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدار اینها قارست نه غیر
قار و نیز گاه باشد که مقدار مسافات و همچنین مقدار متحرکات متفق باشند و آن امر
مختلف پس نتواند که عین یکی از آن مقادیر باشد و چون عرض است نتواند که قایم
بذات باشد لاجرم قایم بموضوع و قایم بموضوع بی واسطه یا بواسطه عرضی قار نتواند بود و الا کرنه

لازم آید

لازم آید که خود نیز قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال باشد پس ناچار است که قایم
بموضوع بواسطه عرضی و هیأتی غیر قار باشد و هیئه غیر قار حرکت است پس مقدار حرکت
باشد و قایم بموضوع حرکت بوساطت حرکت و باید که مقدار حرکت باشد که اسرع
حرکات بود که هر کز سریعتر از و موجود نبود تا هر حرکتی که باشد و بهر سرعتی که باشد
در و واقع تواند شد و الحرکت فلک اعظم پس زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد
و پیش ازین گفتیم که هر حرکت را لازم است مقداری که اندازه تدریج او باشد و آن مقدار
حرکت فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلک اعظم بانمعنی که
این حرکت موضوع زمانست و سبب او و زمان اندازه او و قایم او قیام العرض بالموضوع و
مقدار سایر حرکات است بانمعنی که اندازه انهاست و اندازه و پیماینده شیی لازم نیست
که قایم بان شیی باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازه ذراع است و هم قایم باو و اندازه و پیماینده
ثوب است و قایم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکتست و حرکت عین تجدد و تغیر پس
هر چه تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در او راه نبود و با تجدد متجددات قیاس باو واقع نبود
هر اینه از وقوع در زمان بری باشد و ازین جهت مقوله متی نیز چون مقوله این و مقوله
وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص بجسمانیات باشد و مجردات عقلیه و روحانیات صرفه
از نسبت بزمان منزه باشد فصل یازدهم از باب اول از مقاله اولی در نتیجه
فصول مذکوره دانسته شد که عالم اجسام بر دو گونه اند یکی عالم فلکیات و دیگر عالم
عنصریات و خدای تعالی فلکیات را انوشر آفریده و عنصریات را مناشر و ماده فلکی و استعداد
ذاتی قابل هر صورتی که در بدو فطرت شده از و مفارقت نکند و قابلیت تاثیر از جسم
دیگر در و نبود و او را بغیر از استعداد ذاتی فطری استعدادی و قابلیتی دیگر کسبی
و تاری نباشد و ازین جهت کون و فساد در عالم فلکیات نبود بخلاف مادهٔ فلکی
که او را قابلیتی غیر محصور داده و استعدادات وی متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی

قبول صورتی کند و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که درین
عالم واقع شود همه از تاثیر افلاک و تابش کواکب بود و چون فلکیات همیشه در حرکت
اند و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف و تاثیرات ایشان بوساطت اوضاع لهذا
تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود و هم بحسب مکان هم بحسب زمان کل ذلک تقدیر
العزیز العلیم و چون ماده هیچ یک از فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد نیست پس هیچ
ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده نبود بخلاف ماده عنصریات که مستعد
و قابل صورتی بعد صورتیست الی ما شاء الله و ماده هر عنصری قابل صورت عنصر دیگر
باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات و ازین جهت است که حکما حکم
کرده اند که ماده عناصر ظاهر است و ماده فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات
کون و فساد نیست ترکیب مزاجی نیز از عالم افلاک منتفی است بلکه وجود مرکبات
مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب مرکبات بشرح دانسته شد که شرف مرکبات
در شرافت صورت است و اشرف صور ترکیبیه صورت انسانست که عبارت از
نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب باشد
نخست از عناصر اربعه در ضمن صورت غذائی که نباتیت یا حیوانی و غذا منقلب شود
بنطفه و نطفه لا محاله از غذا جزو یکمرتبه ببدن انسان نیز دیگر باشد و همچنین نطفه
متصور شود در اطوار مختلفه تا بحدی که مستعد شود فیضان قوه متصوره را پس بواسطت
قوه متصوره آن ماده منقسم شود باعضای مختلفه و بهر عضوی از اعضا فائض شود
صورتی مخصوصه که مناسب باشد افعالی را که از آن عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور
اعضا مستعد شود فیضان صور کامله انسانیه را که کارفرمای جمله اعضا و کدخدای
خانه بدن است و بعد از آن فایض شود از صورت انسانی که نفس ناطقه عبارت از انست
قوای مدرکه و محرکه که در اعضای که بجهت ادراک و تحریک مهیا باشد و حامل آن قوی بخاری

باشد

باشد از دل که در نهایت حرارتست متصاعد شود و بدماغ که منبع برودتست
و تعدیل یافته منقسم شود و جاری گردد در تجویفهای اعصاب که از دماغ رسته
و منشعب شده بسوی اعضا و روح بخاری عبارت از آن باشد و آن لطیف ترین و نیرترین
اجسام عنصری باشد و محل تعلق نفس ناطقه بود و این بود بیان غرض ما از فصول این
باب **باب دوم** در بیان روح که جزو دویم انسانست بلکه انسان در حقیقت
همانست و نفس ناطقه عبارت از آنست و بیان قوتهای آن و شرح حال سایر جواهر
مجرده از عقول و نفوس و درین باب نیز چند فصلست **فصل اول** در بیان مغایرت
نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن در اول کتاب بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه را
با بدن و اجزای بدن و درینموضع بجهت تاکید اینقدر گوییم هر عاقل که ملاحظه نماید داند
که آنچه باو اشاره میکند بلفظ انا در لغت عرب و بمن در زبان فارسی مغایر است لا محاله با بدن و جمیع
اجزای بدن از اعضای ظاهره و باطن چه بهر کدام از بدن و اجزای بدن اشاره کند بلفظ
هو و امثال آن و بلفظ مشار الیه با نا غیر مشار الیه بهو باشد و مراد از روح نفس ناطقه همان
مشار الیه است با نا پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی باشد و ازین بیان روشن
شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا لا محاله اشاره بخود باشد انسان را
پس خودی انسان بنفس ناطقه باشد و پس و بدن آلتی باشد مر او را و ایضا انسان از
بدن و جمیع اجزای بدن غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی
پس انسان غیر بدن و اجزای بدن باشد و ایضا انسان هر عضوی از اعضای بدن
را بحواس ادراک کند و ادراک خود را هیچ یک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن
باشد و ایضا زید در سن شیخوخت مثلا بیقین داند که خودی او یعنی آنچه از و مشار الیه
با ناست همانست که در سن طفولیت بود و شخصی دیگر نشده و حال آنکه جمیع اعضای بدن
و عوارض آن متبدل شده پس خودی او جزوی دیگر باشد و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بودن

بودن از حیز زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسی بیانش آنست که انسان تصور کند
مفهوم کلی را که مطابقت با افراد کثیره موجوده در خارج یعنی محمول شود بهر فردی از آن
افراد و متحد باشد با و بحیثیتی که توان گفت هو هو و هیچ خارجی که متعین باشد بتعین
مخصوص از این او وضع و نظایر آن محمول بر غیر بالطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود
در خارج متعین بتعین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد بالطریق وجود مجرد ذات خواه
قایم باشد بذات خود چنانکه مذهب افلاطونست و صور افلاطونیه عبارتست ازین صور
مکیة و خواه قایم بمجردی دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است و بهر تقدیر معلوم شدن او
مر نفس را یا بقیام آن مفهومست بنفس و یا بحضور آن عند النفس پس اگر بقیام باشد تجرد
نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد متعین بتعین مذکور لاجرم هرچه قایم باو باشد
مادی و متعین بتعین مذکور باشد و کلی نتواند بود و اگر بحضور باشد باز تجرد نفس محقق
شود چه اگر مادی باشد حضور مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نه بندد و چه حاضر شدن
مجرد نزد مادی لازم دارد متخصص شدن مجرد را بتخصیصات مادیه و لازم آید که مجرد
مادی شود و این محالست و قطع نظر از محالیت مادی شدن مجرد لازم آید که در یک وقت
هم مادی باشد و هم مجرد چه در وقت قیام بنفس متصف باشد بکلیت و اجتماع متقابلین
لازم آید که بطلانش ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین
عقلی و شواهد قرآنی و نقلی دلایل بسیار است و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم
محکمترین و واضحترین دلیل هاست و از افاده یقین بغیر از قصور استعداد یا قلة
تامل مانعی ندارد و بهمین اکتفا نمودیم زنهار که در فهم تجرد نفس اجمال و تقاعد روا نداری
و سخن اهل غرور و ارباب جهالات مغرور و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید
معرفت و فتح ابواب جنت و آخرتست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق
بحقیقت انسانیت نتواند شد

فصل دویم از باب دویم از مقاله اولی

در علم

در علم نفس بذات خود و بما سوای خود از کلیات و جزئیات مجرده مادیه علم نفس ناطقه بما سوای
خود بر دو گونه بود یکی علم بجزئیات مادیه خواه محسوسه و در آن محتاج باشد بآلتی چون دیدن
مبصرات ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوییدن مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات بذایقه
و بسودن ملموسات بلامسه و این علوم را احساس گویند و خواه موهومه و آن معانیست که
متحقق است در محسوسات ازین حقیقت که متحقق است در محسوسات چون عداوت زید
و محبت عمرو ملایمت و منافرت در جزئیات محسوسه و امثال این معانی را موهومات گویند
و نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر که آنرا قوة واهمه گویند و این قسم از علم
نفس را ادراک خوانند و ادراک صور را در وقت حضور ماده الصور احساس و در وقت
غیبت خیال و ادراک معانی محسوسه را توهم گویند و یکی دیگر علم بمعقولات خواه ذوات مجرده
و خواه مفهومات کلیه و این قسم علم را نطق و تعقل خوانند و نفس درین علم محتاج نباشد بآلتی
که صور معقولات که لامحاله مجردات از کم و وضع و سایر لواحق مادیه قایم توانند شد بذات
نفس مجرده و مانعی از قیام نیست و بجهة علم بشئی قایم بودن صورت شئی بذات عالم کافیست
و اما صور محسوسه اگر چه از بعضی لواحق ماده مانند وضع و لوازم آن مجردات جهه مطلق
ادراک نوعی از تجرید صورت نه بندد اما چون از بعضی دیگر مانند کم و شکل و لواحق
آن مجرد نیست پس محلش نتواند بود مگر چیزی که خالی از مقدار و مانند آن نباشد و آن
لا محاله آلتی باشد جسمانی و آن روح بخاریست که سپرده شده بقدرت الهی در عصبه عضوی
که برای هر نوع از ادراک مهیا شود مانند بصر و سمع و غیر ذلک پس آلت ادراک هر نوع
از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در عضوی از اعضای مخصوصه باعتبار فیضان قوتی
از نفس بآن روح و آن اعضا را نیز آلات ادراک گویند و ایضا علم نفس بر دو وجه دیگر
بود حصولی یا حضوری و علم حصولی علم نفس است بشئی بواسطه قیام صورت شئی بنفس
چون علم نفس بکلی طبیعی انسان مثلا که در ضمن افراد در خارج نفس موجود است و بآن اعتبار

موصوف بکلیت نیست بقیام صورتی از ان کلی طبیعی بنفس که النصورت بان اعتبار متصف شود
بکلیت و کلی عقلی باشد و علم حضوری علم نفس است بشی بواسطه حاضر بودن الشی بعینه
بی وساطت صورتی از و وچون علم نفس بنفس صورت معقوله ان که قائمست بنفس که علم
نفس بان صورت از ان حیثیت که ان صورتست بنفس صورت بود نه بصورت دیگر
منتزع از ان صورت و الا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بودی بصورت ثالثه و هکذا الی
غیر النهایه و سبب علم حضوری دو چیز است یکی که مناط هر دو یکیست یکی قایم بودن عین
معلوم بعین عالم چنانکه در صورت معقوله مذکوره و یکی حاضر بودن ذات معلوم نزد
ذات عالم بسببی از اسباب حضور که ان سبب غیر قیام باشد چون حاضر بودن ذات
معلول نزد ذات علت که سبب حضور در ان محض علاقه علت و معلولیت است مناط
علم درین هر دو سبب فی الحقیقه یک چیز است که ان حضور است و در [illegible] معنی معتبر است
یکی مغایرت حاضر نامند حضر عنده و یکی عدم غیبت و ظاهر است که مناط علم مغایرت نتواند
بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و بس پس هر جا که عدم غیبت محقق شد علم محقق باشد
و علم النفس بذات خود ازین نوع باشد یعنی علم حضوری باشد که مناط ان عدم غیبت محض
باشد چه شیء هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب نتواند بود بخلاف شیء مادی که بسبب
محفوف بودن بعوارض مادیه کانه غایب عن ذاته چه عوارض مادیه بنا بر انکه بسبب انفعال
ماده عارض شود دخل در ذات شیء مادی کند و سبب حجاب شود و پس از صورت علم
نفس بذات خود عالم و علم و معلوم هر سه با هم متحد باشند چه در علم حضوری علم عین معلوم باشد
و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و مغایرت این هر سه با هم بالاعتبار باشد چه ذات
نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشف است بر وجیزی که عین ذات خود باشد عالم است
و باین اعتبار که بخود منکشف است علم است چه علم صورت شیء باشد که الشی بالصورت
منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات شیء بخود منکشف باشد نه بصورت ذات او کار صورت

کند

کند چنانکه صورت شیء علم باوست ذات این شیء علم بذات خود باشد **فصل سیم**
از باب دویم از مقاله اولی در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه النفس ناطقه را قوتهاست که در ان
قوتها نفوس حیوانیه نیز شریک میشند و قوتهای دیگر هست که نفوس نباتیه و حیوانیه
هر دو با هم او شریکند صنف اول را حیوانیه گویند و صنف دویم را نباتیه اما حیوانیه
هر دو گونه است مدرکه و محرکه اما مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج ظاهر **اول**
قوه باصره است و ان قوتیست که حامل ان روحیست که در مجمع النورین است و مراد از مجمع النورین
موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است که از چپ و راست مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات
کنند بحیثیتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعد از ملاقات منعطف شده انکه
از طرف راست رسته بحدقه راست و انکه از طرف چپ رسته بحدقه چپ آید و این قوه ادراک
کند نفس جمیع لونها و جمیع صورها را بالذات و جمیع ملونه مضیئه را بالعرض و علما را اختلافست
در اینکه مدرک بالذات عین ذات مرئیست یا صورتی از و که منطبع شود در جلیدیه و بواسطه
ان مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب دویم معروفست بمذهب طبیعی و این مختار
ارسطو و ابو نصر و ابو علی و جمهور مشائین است و مذهب اول مختار غیر ایشانست و ایشان
دو گروهند جمعی قایلند بخروج شعاع بصری از بصر بر شکل مخروطی که راسش در مرکز بصر
باشد و قاعده اش منطبق سطح مرئی و تابش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات
مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این مذهب معروفست بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر
قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای مابین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت
شعاعی که در بصر است و سبب انکشاف ذات مرئی شود و جوح و مناقضات صاحب
ان مذاهب طویله دارد که در ذکر انها چندان نفعی نیست و اقرب مذاهب مذهب
طبیعیین است و در رتبت که خروج شعاع بهیئة مذکوره امری باشد که تصویر و تخیل
که شرط او نیست **دویم سامعه** و ان قوتیست که حامل ان روحیست که در عصبه

شود و سماعت جمیع اصوات را و صوت کیفیتی است که حادث شود در هوا بسبب تموج که حاصل
شود از خوردن دو جسم بهم از روی عنف و یا از جدا شدن دو جسم از هم بطریق عنف
بشرط مقاومت بردو بهم و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صورت موجود باشد
و چون از تموج منتشر شود تا بهوا راکد در صماخ و منتهی شود بمقعر صماخ که عصبه مذکوره مفر
وش است در او صورت صوت متادی شود و بقوتی که مستودع شده بروح آن عصبه
و مدرک نفس گردد **سیم شامه** و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در دو
زایده شبیه بسر پستان که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده ساریست و نفس ادراک
کند باین قوه جمیع روایح را بسبب وصول هوای متکیفه بکیفیة رایحه بخیشوم و بعضی
گویند بسبب وصول بخار منفصل اند از ذی رایحه بمخالطه اجزای هوای بوی است و بعضی
گویند بسبب تاثیر ذی الرایحه در شامه بدون تکیف هوا و تجزء اجزاء او اقرب مذاهب اول است
چهارم ذائقه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه جرم لسان ساریست
و نفس باین قوه ادراک کند جمیع طعوم را بواسطه رطوبت لعابیه متکیف بکیفیت طعم
و یا مخلوط باجزای ذی طعم علی اختلاف کما هو فی الآتی **پنجم لامسه** و آن قوتیست
که حامل آن روحیست ساری در اکثر اعضا و نفس ادراک کند باین قوه جمیع کیفیات
ملموسه را مثل حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و ملاست و خشونت و لینت
و صلابت و ثقل و خفت و بعضی گویند که لامسه یک قوتست که نفس بآن قوت واحده
ادراک اضداد مذکوره کند و بعضی گویند قوتهای متعدده است که بهر قوتی جنسی از تضاد
را ادراک کند اما پنج باطنی **اول حس مشترک** و آن قوتیست در مقدم بطن اول دماغ که متادی
شود بسوی او و مرتسم شود در وی جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره و این قوه را تشبیه کرده اند بحوضی
که پنج جدول آب در و ریخته شود و حواس ظاهره را جاسوسان این قوه گفته اند که هر کدام
هر چه بیابند خبر باو رسانند و دلیل بر وجود این قوه و مغایرتش با حواس ظاهر اجتماع صور

نوار

محسوسات و حضور آن صور باهم در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است بوجدان چنانچه
که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند باینکه هذا الاحمر حلو صورت حمرة و صورت حلاوت
را در مدرک واحد مجتمع بیند و تجویز نکند بودن صورت حمرة در باصره و صورت حلاوت
را در ذائقه دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیدن قطره نازله است خط مستقیم و شعله
جواله خط مستقیم نتوانند بود مگر اینکه صورت قطره و شعله در هر حدی از حد و مسافت
در آید و از بصر بحس مشترک مرتسم شود و منمحی نکند تا مرتسم شود این صورت از حد دویم
مسافت و همچنین تا صورتها در حس مشترک متتالی شود و چنان بیند امتداد شود لکه همه در باصره
مرتسم شده و حال آنکه در باصره مرتسم نتوانند شد مگر مقابل در وقت زوال مقابل مخصوص
ارتسام صورت مقابل ممتنع باشد دلیل دیگر مشاهده مبرسمین است که اشیایی را
که البته در خارج موجود نیستند بطریق رؤیه و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل چه فرق
میان تخیل و دیدن نه آن مقدار است که مشتبه توانند شد پس صورت اینها در حس
مشترک باشد و ازین دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام
صور در حس مشترک باشد نه تنها در حواس **دوم خیال** و آن قوتیست در موخر
بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور مرتسمه را در حس مشترک پس این
قوه حافظ حس مشترک باشد و وجود این قوه ظاهر است از بقای صور با عدم احساس
بآن صور و مغایرت وی با حس مشترک نیز ظاهر است چه ادراک صور در حس مشترک
مشاهده باشد نه تخیل دلیل دیگر بر مغایرة قوتین تحقق فرقست میان حالت ذهول
و حالت نسیان چه ذهول آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک لهذا
بمجرد التفات نفس بی احساس جدیدی بیاد آید و نسیان آنست که صورت از خیال
نیز محو شود و بیاد نیاید مگر باحساس جدیدی اگر گویند که تواند بود ذهول بعدم
التفات نفس باشد با وجود صورت در حس مشترک و نسیان زوال صورت بود از حس

مشترک سهو المحتاج باحساس جدید باشد جواب گوییم اگر چنین بود و فرق میان تذکر و تخیل باطل
بودی وحال انه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد و چه نفس
در حالت هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و توجه نفس بظاهر نتواند
بود مگر از راه حس مشترک که مجمع رسوم حواس ظاهر است پس هرچه در حس مشترک
باشد ملتفت الیه نفس باشد **سیزدهم** وآن قوتیست در موخر بطن اوسط از دماغ
که ادراک معانی جزئیه متعلق بمحسوسات باو حاصل شود چون عداوت جزئیه که گوسفند مثلا
از ذئب ادراک کند و سبب فرار او شود و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود
ادراک کند و سبب میل باو شود و مراد از معانی آنست که بحواس ظاهر مدرک نشود
و مقابل آنست صور که بحواس ظاهر مدرک شود و شک نیست که این معانی مدرک
شوند و نفس بذات خود ادراک آن نتواند کرد چه ادراک معانی جزئیه متعلقه
بمحسوسات بی ادراک محسوسات نتواند کرد و حس مشترک نیز ادراک آن نتواند کرد
چه حس مشترک نکند مگر چیزی را که حواس ظاهره ادراک توانند کرد پس لابد است
از قوتی که ادراک معانی جزئیه از وی حاصل شود اگر گویند محبت آید نیست مگر مفهوم
محبت کلی مضاف بزید و بسبب اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود که مدرک این معانی
جزئیه نیز النفس باشد بذات خود با بطریقی که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف الیه
در آلة پس محتاج بقوة واهمه نباشد جواب گوییم که اگر معانی جزئیه مفهومات کلی بودی
که جزئیتش محض اضافه بودی هر آینه حیوانات عجم که فاقد نفس ناطقه اند مدرک این معانی
جزئیه نبودندی بلکه جزئیه معانی جزئیه بمقارنت صور جزئیه است پس نتوانند که مرتسم
شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم توانند شد **چهاردهم حافظه** وآن
قوتیست در مقدم بطن اخیر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت
خیال است بحس مشترک و همچنانکه مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر

حافظ

حافظ صور است و چنانکه حافظ صور غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر مدرک
معانی است چه ادراک معانی در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد در وقت
تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکمست بدان **پانزدهم متخیله** وآن قوتیست در مقدم
بطن اوسط از دماغ که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند
بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذو جناحین یا انسان بلا راس یا تخیل
کردن ملون را صاحب طعمی که در واقع ندارد یا خالی از طعمی که در واقع دارد و یا
تصور کردن دوست را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن الی غیر ذلک و مغایرت
این قوت با قوتهای مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوة را هرگاه عاقله استعمال کند
در مدرکات خود بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله
و قیاسات متفکره خوانند **اما قوة محرکه** منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند و بفاعله
باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب باشد حصول وی و یا مطلوب
باشد دفع وی باعث شود قوة فاعله را بر تحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک بجهة
امر مطلوب الحصول باشد قوة شهویه خوانند و اگر بجهت دفع امر مهروب عنه باشد قوة غضبیه
گویند و فاعله قوتیست که عضلات و ادوات تحریک را مهیا تحریک گرداند بقبض
و بسط و کشیدن و رها کردن **اما صنف** دویم از قوی اعنی قوی نباتیه و انرا طبیعیه نیز
گویند چه قوة مبدا اثر را گویند پس اگر مقارن شعور و اراده بود نفسیه والا
طبیعیه خوانند و اصول این سه است غاذیه و نامیه و مولده و احتیاج بدو قوة اول
بجهت تکمیل شخص است و بقوة ثالثه بجهة بقای نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه
بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل شود چه اجزای بدن چون رطب است بسبب حرارت غریزیه
و غیر غریزیه همیشه در تحلل و گداز پس اگر هرچه تحلیل رود بدل نیابد بقا و کمال شخص
متصور نشود و اما نامیه قوتیست که اجزای غذا را که از بدل زیاده باشد در اجزای

سغذی داخل کرداند بوجهی که مقدار مغتذی در اقطار ثلثه زیاد کردد زیادتی که در اجزای
اصلیه باشد و آن اجزا اعضائیست که متولد شود از نطفه یا منیی که بجای نطفه باشد
کالعظام والاعصاب والرباطات وغیر ذلک و نمو عبارت ازین بود و زیادتی که در
اعضای غیر اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم والشحم والسمین
انرا نمو نخوانند بلکه سمن و فربهی کویند و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را هزال
خوانند و اما مولده مرکبست از دو قوة یکی زیادتی غذا را بعد از هضم رابع منی کرداند
و دیکری مهیا کند هر جزوی از اجزای منی را جهة قبول صورت عضوی از اعضا و لابدست
از قوتی دیکر بجهة تصویر هر جزو از اجزای منی که مستعد شده بجهت صورت عضوی از
اعضا و انرا قوة مصوره خوانند و چون صور اعضا مشتملست بر منافع و حکم و مصالح بسیار
چنانکه در فن تشریح مبین شده و صدور انها بدون کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست
لهذا المحقق طوسی قدس سره نفی قوة مصوره نموده و صدور افاعیل محکمه متقنه مذکوره
را از قوة طبیعیه عدیم الشعور ممتنع شمرده و بعضی دیکر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند
و افاعیل منسوبه بقوی را اسناد بملائکه کرده اند و اینها هیچکدام در کار نیست چه با قول
بوجود صانع حکیم علیم که همه موجودات و مؤثرات مسخر او یند عجیب نیست اعطای قوتی
و خاصیتی مر طبیعت را که صدور افعال محکمه متقنه ازو بواسطه آن قوة و خاصیت ممکن کردد
و وجود علم و حکمت در مبدا اول کافیست و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب وسایط لازم
نیست و صدور این افعال از ملائکه مقدسه بدون وساطت بل بمباشرت آن ذوات
مقدسه مر این افعال را که اکثر انها خالی از خساستی نیست بسیار عجیب تر است از اسناد
این افعال بقوی طبیعیه مسخره بتسخیر صانع حکیم خبیر و قبول این نزد عقل اقربست از اذعان
بان بمراتب کثیره و از انچه کفتیم معلوم شد که فعل قوة نامیه و مولده هر دو موقوفند
بفعل قوة غاذیه پس غاذیه خادم باشد مر هر دو را و فعل غاذیه نیز موقوفست بافعال

قوی

قوای اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و اینها را خادم غاذیه کویند

فصل چهارم

از باب دویم از مقاله اولی در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه در این
هر دو قوه قوای مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر انسان و نفس ناطقه را دو
قوتی دیکر است که مخصوص باوست یکی قوتی که باو مهیای ادراک معقولات بود
بنظر و فکر و آن قوة بعینها جهة تاثیراتست که نفس را نظر بمافوق خود که مبادی عالیه اند
حاصل است که بدان جهة که از ایشان بقوی فیضان صور علمیه کند و انرا قوة نظریه
و عقل نظری خوانند و دیکر قوتی که باو مهیای مزاولت افعال و اعمال شود که منتهی
بغایات و مصالح عقلیه تواند شد و آن بعینها جهة تاثیریست که نظر بمادتحت خود که
بدن و قوی و الات بدن باشد و یرا حاصل است تا کما ینبغی تدبیر بدن تواند کرد
و آن را قوة عملیه و عقل عملی کویند و بیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق
باجسام اکرچه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد از
فعل جمیع اموریست که از نفس آید خواه فعل و تاثیر باشد و خواه قبول و انفعال پس
نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد اما در ادراکات جزئیه حاجتش بماده و آلة
دانسته شد اما در ادراک عقلی حکمی بسبب انکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات
کلیه برای او حاصل نشود و مفهومات کلیه اکرچه در نفس مرتسم شوند نه در آلة اما آن
مفهومات از مطالعه صور محسوسه حاصله در الات در ذات نفس در آید پس نفس
پیش از تعلق ببدن نه فاعل تواند بود و نه عاقل و بالجمله بعد از تعلق و پیش
از استعمال الات خالی از جمیع صور ادراکیه و تحریکات ارادیه باشد و بعد از
استعمال الات صور جزئیه در الات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بوده
تا وقتی که تمیز بما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات مدرکه که او را حاصل
شود و نفس را در این مرتبه اعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که نیست او را

در این مرتبه بجز قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب شباهتی که با هیولای اولی دارد
چه ذات نفس در این مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل جمیع صور بوده باشد چنانکه هیولی
در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالیست و قابلست مر جمیع صور را و گاه باشد
که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانکه بر نفس در این مرتبه و مجازا در سایر
مراتب و بعد از حصول تمیز مذکور نخست چیزی که از صور علمیه در ذات نفس مرتسم شود
صور مفهومات کلیه است که از تمیز ما به الاشتراک محسوسات جزئیه با بعضها و تعدد
و تکرر مشاهدات حاصل شود چون صورت حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذلک
و مجانس صور احکام کلیه که از تکرر مشاهده احکام جزئیه حاصل شود چون صورت حکم
حکمی کل النفی والاثبات لا یجتمعان وغیر ذلک واینها علوم ضروریه باشند و نفس را در این
مرتبه که علوم ضروریه حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظریه چیزی نکرده باشد بلکه
بسبب حصول ضروریات بالفعل استعداد انتقال چه بلکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ
یافته باشد در نفس و پیش از رسوخ یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند
و بمرتبه رسد که هر گاه خواهد استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه نظریات
ویرا مخزون شده باشد نفس را در این مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق
مجاز چه معقولات مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهده نباشند بلکه در خزانه باشند اما
گویا بالفعل شده بنا بر آنکه بغایت قریب بالفعل شده و از این مرتبه با آنکه جمیع معقولات
نفس را حاصل شده اما همه مشاهد او و حاضر در پیش او نباشند بسبب شغلی و التفاتی
که نفس را بغیر معقولات از امور بدن است و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال
مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند و هیچ گونه حجابی از مشاهده معقولات نباشند
نفس این مرتبه را یا نفس در این مرتبه را عقل مستفاد خوانند بنا بر آنکه با فاده عقل فعال
که مخرج کمالات نفس است از قوه بالفعل حاصل شده و این مرتبه مر نفس کامل در علم و عمل

بعد از مفارقت از بدن حاصل شود اما آیا با وجود تعلق ببدن نیز حاصل تواند شد یا نه خلافست
علما را درین بعضی بر آنند که احیانا تواند شد کالبرق الخاطف و این مرتبه غایت کمال قوه
نظری باشد پس نفس را در تحصیل کمال قوه نظری چهار مرتبه باشد یکی نفس کمال و آن عقل
مستفاد بود و سه دیگر استعداد کمال چه استعداد او قریب و بعید و متوسط شود و قریب
عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این مراتب اربعه مر نفس را بجهت
نظر بجمیع معقولات متصور شود و نظر بهر مسئله نیز حاصل باشد و عقل مستفاد اگرچه متاخر
باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حصول یا حاصل شود و تکرر مشاهده
واقع حاصل شود مخزون نتواند شد این بود مراتب استکمال النفس بحسب قوه نظری اما
مراتب قوه عملی آن نیز چهار است اول تهذیب ظاهر و آن حاصل شود باستعمال شرایع
الهی و امتثال اوامر و امتناع از نواهی دوم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق
ذمیمه و آراسته شدن بشیم حسنه و صفات کریمه و نفی کردن از خاطر هر چه را شاغل بود
از توجه بعالم ملکوت تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه سیم ملکه گردانیدن
اتصال بعالم ملکوت را چهارم مقصود گردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بملاحظه
عظمت و جلال الهی و مطالعه انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادرین را مضمحل
در جنب قدرت کامله الهی ببیند و همه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه وجودات
و کمالات موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و این مرتبه کمال مراتب قوه
عملیست و چون انسان باین هر دو کمال نظری و عملی آراسته شد انسان کامل عبارت
از آن باشد و این مرتبه اعنی جمع بین الکمالین آنست که حکمای الهیین سعادت حقیقی خوانند
و اینست سعادت حقیقی و جنت عین که برای متقین مهیا شده و آدمی باید که همت بلند دارد
و از این مرتبه نظر طمع بر ندارد و بعبودیت آن عجب نشود که حق سبحانه و تعالی بلطف تکلیف
و وضع شرایع این راه را آسان کرده و همه بندگان را باین سعادت عظمی خوانده

وبالجمله ایمان بوجود این نیز تبه داند که آن از مقدمات انسانیت و مقدمات سعادت است
شعر ازین انسانیتی میگو ازین انسان ● برین انسانیتی میگو برین انسان

فصل پنجم

از باب دوم از مقاله اولی در مناسبت نفس ناطقه با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه صورت
نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد و روحانی
و بدن جسمیست کثیف هیولانی و مابین تجرد و هیولانیت و تروح و جسمانیت غایت
بعد و نهایت منافات واقع و ثابت لیکن الغدر مباینت و دوری عظیمی که پنداشته میشود
میان نفس و بدن واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت واقع است بطریقی که بحد
باتحاد رسیده و دلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علما بوضوح پیوسته که در بدن
باکثرت قوی و آلات ادراک مدرکی نیست مگر نفس و توهمی که جمعی کرده اند که مدرک
جزئیات نیست مگر قوی در نهایت اضمحلال و بطلانست و هرکه تامل نماید در رجوع بوجدان
خود کند بیقین داند که مدرک و حاکم در ولایت بدن او نیست مگر یکی حتی نزاع و معارضه
که در میان قوی شهوت و غضب و عقل واند شبهها المختلف متفرق پندارد او در میان آن
و حاکم و رافع نزاع و خصومت ببیند مگر یکی را و آن یکی همان را داند که خودی خود را
بان داند و اشاره بلفظ انا بسوی او کند و همچنین نزد محققین ثابت شده که لذت
و الم راجع اند با دراک چه لذت نیست مگر ادراک امری که ملایم و لذیذ باشد و الم نیست
مگر ادراک امری که ناملایم و موذی بود و دلیل بر این آنکه اگر کسی استعمال غذا کند
و یا موذیی و منافری با و برخورد و او غافل باشد و مشغول بفکری و اندیشه دیگر
اصلا از آن لذیذ لذت نبرد و از آن موذی اذیت نکشد پس هرگاه مدرکی
در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک لذیذ و منافی پس ملتذ
و متالم نباشد مگر نفس هرچند لذت و الم جسمانی باشد و ظاهر است که لذت و الم جسمانی
نفعیست یا ضرری که حاصل شود در بدن مثلا یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصال است

وتفرق

و تفرق واقع شود مگر در بدن و حال آنکه الم اثر آنکشد مگر نفس و چنان تصور کنند که مگر
جزئی از او جدا میشود و یا شیئی در او فرو میرود و بخلاف جهت و ایذای او نرسد مگر بنفس
و موذی مگر در بدن و رسیدن ایذای موذی بنفس آن باشد که نفس ادراک موذیتی
که در بدن است نماید و خود متاذی شود و حال آنکه متاذی نباشد مگر جزئی که اذیت
در او باشد و اینمعنی اعنی متاذی شدن نفس باذیت بدن مجازیست بلکه در
حقیقت و در واقع نفس متاذیست و بس و این نتواند بود مگر بسبب اتحادی که میان
صورة و ماده است پس نفس فی الحقیقة با وجود تجرد صورت بدن باشد اما صورتی که
قایم نیست بماده دون ماده نفس پس غایت مناسبت و نهایت قرب ثابت شد میانه
نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورتست و مثالی که مناسب نفس
و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی در میان جزئیات محسوسه
قشر و لب تواند بود چه با کمال مباینتی که میان قشر و لب واقع است کمال مناسبت نیز
واقع است چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر و هیچ جز از قشر نزد دیگر نیست
بلب و از لب بقشر مثال دیگر لب با دهنیتی که در لبست چه دهن لطیف لب است
و لب کثیف دهن همچنین گویا نفس لطیف بدنست و بدن کثیف نفس اما با وجود
مناسبت میان مثال و ممثل توهم نکنی که نفس در بدن چون دهن باشد در لب چه دانستی
که نفس مجرد ذاتست و قایم ببدن نیست و مجاور و مقارن بدن نیز نیست مقارنت
و مجاورتی که در میان اجسام و جسمانیاتست بخلاف نفس و بدن با آنکه یکی مجرد محض است
و دیگری مادی محض با هم چندان قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات
روحانیه با وجود مشارکت با نفس در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس ندارد
که بدن با نفس دارد و مراد روحانیاتیست که در سلسله علل نفس واقع نباشد چه
مناسبت علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن با زیادة بر آن و همچنین هیچ

موجودی از موجودات جسمانی جان قرب و مناسبتی ندارد و با بدن که نفس با بدن دارد
و سر نفس آنست که طبقات موجودات بهم متصل باشند چه در طبقه از طبقات موجودات
کامل و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه که بالاتر باشد با شریف طبقه
که در تحت طبقه ادنی باشد پیوسته باشد مثلا در میان روحانیات طبقه عقل بالاتر از طبقه
نفس است و اشرف افراد نفس پیوسته است با دون افراد عقل چنانکه نفس ختم الانبیا
که اشرف افراد نفوس ناطقه است بحسب بدو فطرت در مرتبه عقل فعال است
که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب بدو فطرت بجهت آن گفتیم که حق آنست که بحسب
منتهی کمال نفس خاتم بر مرتبه عقل اول که اشرف عقول فعاله است پیوسته است و در میان
مرکبات معدن ادون طبقات موالید ثلثه است و حیوان اشرف آن و نبات متوسط
و جنس معدن بجنس نبات در مرجان پیوسته است چه احسن افراد نبات رستن و نمو
کردن قبول کند و مرجان نیز قبول آن کند و جنس نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است
چه اخس افراد حیوان لا محاله حس لمس داشته باشد و قبول نتاج کند و نخل نیز چنین است و در
میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته باشند با اخس افراد انسان
و این معنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم و عدم فرجه یا فاصله اجنبی در میان هر دو
طبقه از مقررات مسائل حکمیت و گفته اند نفس مرتبه تنزل عقل است و طبیعت جسمی مرتبه
تنزل نفس و گویا عقل نازل شده و نفس گشته و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت
صور نوعیه است که مبادی تاثیرات در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون بشعور و اراده
نبود و ظاهر است که در عالم کائنات اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن انسانست
و اخس حالات هر نفسی حالة بدو فطرت اوست که خالیست از هر گونه ادراکی و تحرکی
و آن مرتبه عقل هیولانیست که اخس مراتب اربعه نفس ناطقه است پس مرتبه عقل هیولانی
و مرتبه طبیعت بدن انسانی یکی باشد در مرتبه وجود پس همچنانکه طبیعت صورت نوعیه

بدن جنین بوده پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن روح نیز همین روح دمیده شده که عقل
هیولانی عبارت از وست صورت نوعیه بدن باشد پس نفس ناطقه صورت نوعیه بدن باشد
با وجود تجرد و استبعادی درین نباشد و جمعی از علما بر صعوبت فهم این مسئله و توهم امتناع
صورت بودن مجرد مر مادی را برین رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه
مبدا و علة صورت نوعیه بدنست یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن
چون فیضان قوی بر اعضا و این مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد فصل
ششم از باب دویم از مقاله اولی در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث
بدن بلکه آن بحسب صورت ظاهری جسمانی حیوانی اعنی بحسب صورت و بدن من
حیث هو بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانچه فرس و بقر و غنم و نظایر آن
چه بدن فرس لا محاله نوع واحد باشد و تفاوت نبود در میان افراد و مگر بعوارض لا بالفصول
و همچنین بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد
غایتش چون نفوس سایر حیوانات مادیست نه مجرد و قایم است بماده بدن نه قایم
بذات خود لهذا کسی شک نکرده در اینکه هر یک ازین فرس و بقر و غیر آن از حیوانات
غیر ناطقه مطلقا نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند در اینکه انسان مطلقا نوع واحد
باشد و تجویز کرده اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه باشد بنا برین که نفس
ناطقه انواع مختلف باشد و موجب این گمان دو چیز است یکی بعد ما بین النفوس در
سعادت و شقاوت و خیریت و شریت و دیگری ورود بعضی روایات مشعره باختلاف
مثل الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة و پوشیده نیست ضعف وجهین چه اول مجرد
استبعاد است و دویم اشاره باختلاف استعدادات و النفس ناطقه اگرچه مجرد است و قایم
نیست بماده بدن تا وحدت نوعیه بدن موجب وحدت نوعیه نفس باشد لیکن ما بیان
کردیم که نفس ناطقه با وجود تجرد صورت نوعیه بدنست و صورت نوعیه نوع واحد نتواند بود

مگر نوع واحد پس نفس ناطقه انسانی نوع واحد باشد و تکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل
باشد در ذات نتواند بود بلکه باموری باشد از خارج ذات و امور خارجه در نوع ذات
لازم و عارض و تکثر نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود چه امری که لازم ذات باشد
از او منفک نتواند شد پس اگر ذات متکثر شود بدو فرد مثلاً جدایی هر فرد از فردی
دیگر بامری باشد که لازم ذات است چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است پس اگر
لازمی که در یکی از ذات در دیگر نیز بعینه باشد لقد متحقق شود و اگر در فرد دیگر نباشد
و حال آنکه ذات در فرد دیگر هست لازم ذات از ذات منفک شده باشد و این محال
پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم ذات نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه
باشد و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند بود مگر بتوسط بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات
خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه فصل ممیز نفس از عقل همین است پس بذات خود
معروض هیچ حالت نتواند بود پس تکثر نفس ناطقه از جهت بدن باشد و چون تکثر نفس از جهت
بدن باشد وجود هر فردی از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد با آنچه معنی فرد است
مگر ماهیت نوعیه محفوف بعوارض مشخصه یعنی معنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد
و چون عوارض از جهت بدن باشد وجود فرد نیز از جهت بدن و بسبب استعداد بدن باشد
پس هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند شد و اینست معنی حادث
شدن نفس با حدوث بدن و چون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی
که مشعر باشد بر تقدم ما قول باشد مثل الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر
منها اختلف و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام و دور نیست که مراد از
حدیث اول تمثیل تناسب یا تنافر ارواح باشد که مبنی است بر قرب و بعد امزجه ابدان
و مراد از حدیث دویم تقدم ارواحی باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال
اتصال بآن ارواح است و آن عقول مجرده و نفوس فلکیه است و از این قبیل است حدیث

اول ما خلق الله عقلی او روحی چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش با مرتبه نفس محمدی
بحسب مآل یکیست و همچنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیا انبیا
صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده

فصل هفتم از باب دویم از مقاله اولی
در بیان بطلان تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه بعد از موت ببدن دیگر انسانی و آنرا نسخ
گویند یا ببدن حیوان دیگر غیر ناطق و آنرا مسخ گویند و یا بجسم نباتی و آنرا فسخ
گویند و یا بجسم معدنی و آنرا رسخ گویند و دلیل بر امتناع نقل مطلق آنست که دانستی که نفس
صورت نوعیه بدنست و تشخص شخص بتشخص صورت نوعیه وی چه ماده بر سبیل ابهام در
قوام شخص معتبر است لهذا تبدلات و تحللات کثیره که واقع شود در بدن موجب
تبدل شخص نیست و شخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ سال خورده است خواه در انسان
و خواه در سایر حیوانات و خواه در نباتات و فرق نیست در این معنی میان تجرد صورت
نوعیه چنانکه در انسان و مادیت صورت نوعیه چنانکه غیر انسان چه صورت غیر انسان
اگر چه قایم بماده است اما جوهر است نه عرض اگر عرض می بود بتبدل موضوع لا محاله موجب
تبدل وی میشد اما تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست پس مادام
که صورت نوعیه باقیست شخص برقرار است هر چند ماده متبدل شود و چون این مقدمه
دانسته شد گوییم اگر نفس زید مثلا صورت نوعیه زید است منتقل شود ببدن عمرو یا ببدن
حیوان دیگر یا غیر آن لازم آید که شخص عمرو بعینه شخص زید باشد و بطلان این از
اجلای بدیهیات است و دلیل دیگر دانستی که شخص نفس مستفاد از بدنست یعنی
اینست که استعداد حاضر در بدن زید را در وقت فیضان روح حاصل باشد موجب
اینست که از مبدأ فیاض خصوص این نفس شخصیه که نفس زید است فایض شود پس اگر
نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالی نیست که بدن عمرو مستعد خصوص این نفس زید بوده
باشد یعنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا نمی بود نفسی که فایض میشد بر بدن عمرو بعینها

مبنی نفس زید می بود یا نه پس اگر مستعد خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد بدنین
چه خصوصیت مستفاد از شیئی لا محاله غیر خصوصیت مستفاد از غیر آن شیئی باشد و این لازم
اعنی اتحاد بدنین ضروری البطلان و ایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحده ببدنین
در حالة واحده چه لا محاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو بهمان استعداد خاص در وقت
حیات زید و بطلان این نیز بدیهی است و اگر مستعد خصوص نفس زید نبود لازم آید که تعلق
نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش از این
کتاب نیز بیاید ان شاء الله تعالی اگر گویند حاجت عمرو بنفس با وجود نفس مفارقت کرده
از بدن زید منافیست در تخصیص جواب گوییم جایز است در مستعد شدن بدن عمرو بهمان
استعداد در وقتی که نفوس مفارقه متعدده باشد و یا هیچ نفس مفارقت کرده مهیا
نباشد دلیل دیگر از این ان شاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود
نتواند شد خواه فاعل موجب باشد خواه مختار و وجود نفس ناطقه باستعداد بدن تمام
شود پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود آن نفس واجب شود
و با وجود آن نفس اگر نفسی دیگر مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند
گرفت لازم آید تعلق نفسین ببدن واحد و این ضروری البطلانست چه هر شخصی
بالضروره میداند خود را که صاحب یک نفس و نتواند بود که نفسی که ببدن مستعد او شده یعنی
نفس مفارقت کرده باشد والا لازم آید جواز استعداد بدنین برای خصوص نفسی
و این مستلزم تعلق جواز نفس واحده است ببدنین در حالة واحده چنانکه مذکور
شد و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص نفسی برای وی و همچنین تعلق
خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق نیز امریست ممکن که تا واجب نشود موجود
نتواند شد و بر شق اول این دلیل اعتراض نتوان کرد که شاید وجوب وجود نفس برای
بدن مشروط باشد بیافت شدن نفس مفارقی چنانکه مشروطست باستعداد

بدن پس لازم نیاید تعلق نفسین ببدن واحد چرا که ما در نفسی که بدن مستعد او باشد
خصوصیت اعتبار کرده ایم و استعداد خصوص نفس مشروط بعدم نفس مفارقه نتواند
بود و اگر نفس مستعد لها همین نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدمش باشد
اگر غیر او بود نفس مفارقه مانع وجود نتواند بود و بالضروره وجود معلول مشروط بعدم جزئی
که مانع از وجود معلول نیست نتواند بود و این دلایل ثلثه براهین قطعیه است بر بطلان
نقل مطلق و بر بطلان تناسخ دلایل اقناعیه نیز که موجب زیادتی اطمینان شود بسیار است
و ما از آن جمله سه دلیل ذکر کنیم دلیل اول شک نیست که بدن آلة نفس ناطقه است که
باین آلت استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز در کمال ضعف و فتور است
و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نگردیده مناسب او نیست
مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام و عدم فعلیت تامه و آن مرتبه عقل هیولانیست
که بالقوة محض است و از وی نیاید مگر کاری که از طبیعت نیز آید و نفس مفارق شده
از بدن لا محاله بالفعل شده و بکار در آمده و استعمال آلات کرده و قوی شده پس
نتواند بود که تعلق گیرد ببدن جنین و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر اقناعیست بنا بر
آنکه مبتنی است بر مناسبت و عدم مناسبت اما اگر استقصا کرده شود ظاهر گردد که از
براهین قطعیه است که مفید یقین است دلیل دویم شک نیست که نفس ناطقه ادراک
معقولات اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند نه بآلت و معقولات
در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه بتمرن و مزاولت آلات
بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد و مستحکم گردد بجهتی که بفقدان بدن مفقود
نشود پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیگر منتقل شده بودی ببدن ما بایستی
که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق بدان بدن سابق الحال
در وقت تعلق باین بدن که در وی هستیم بیاد ما افتادی و بکار ما آمدی و اگر گفته شود

وهمه کس را بنودی احیانا و بعضی از مردم را بودی ما را بودی و حال انکه بالبداهه جنین
نیست و این دلیل نیز در قوة قریب است بدلیل اول دلیل سیم اگر لازم بود منتقل
شدن نفس بعد از مفارقت ببدن دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان هالکه با علاوه
ابدان حادثه برابر بودی و حال انکه نه جنین است جه بسیار افتد که وبای عام حادث
گردد یا قتل عامی واقع شود و بدنهای بسیار هلاک گردد که مثل انها بحسب عدد در
قرنهای بسیار حادث نشود و این دلیل بقوة دلیلین سابقین نیست

فصل هشتم

از باب دوم از مقاله اولی در اثبات نفوس فلکیه و مجردات عقلیه جون بتحقیق
رسید معلوم شده که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت مستدیره از طبیعت
عدیم الشعور ثابت نتواند شد جه حرکت مستدیره طلب وضعیت و ترک همان
وضع بعینه و ترک و طلب نسبت بشئ واحد از طبیعت صادر نتواند شد جه طبیعت
هرجه را طالب باشد همیشه باشد و هرجه را کاره همیشه کاره بخلاف نفس که ذی
شعور و اراده است پس تواند بود که شئ واحد مطلوب و مراد وی باشد بوجهی
دیگر و تا وقتی مطلوب او باشد و وقت دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک ارادیه
باشد نه طبیعی و اراده فلک عقلی تواند نه حیوانی جه اراده حیوانی تابع شهوت
و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک نتواند بود جه شهوت میل جلب ملایم جسمانیست
و غضب میل دفع منافر جسمانی و جون در فلک تضاد و انفعال تجددی نیست و تحلل
و فرا دران راه نیست پس ملایمت و منافرت جسمانی در وی نشود جه این هردو
فرع تاثیر و تاثر جسمانیست و تاثیر و تاثر فرع ضدیت و انفعال تجددی پس اراده
فلک عقلی باشد و اراده عقلی تابع تصور کلی است که کار مجردات نه مادی پس نفس
فلک مجرد باشد از ماده جون نفس ناطقه انسانی و جون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد
مستلزم ثبوت ذوات مجرده عقلیه نیز است جه اراده عقلی مستدعی مراد عقلی است

منقطع

منقطع و اراده عقلی خالی از شهوت و غضب متعلق نشود مگر بخیر بالذات و خیر بالذات
آن بود که ورا عدم و فقد نبود جه مناط شریت عدم است و جون درو عدم نبود حاجت
و فساد نبود و پس باید مجرد باشد جه در ذات مادی حاجت بماده و وضع و موضع باشد
و مجرد و نفس نتواند بود جه نفس در فعل محتاج بود بماده پس مراد فلک در حرکت امری بود
مجرد از ماده ذاتا و فعلا اما ذات مجرد مقتضی حرکت نتواند بود و همچنین کمالات غیر متعدد
از ذات نیز نتواند بود بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد و جون فیضان موقوف
بمناسبت است پس حرکت بسبب حصول مناسبت باشد و وجه مناسبت تشبه متحرک تواند
بود در حرکت بذات مجرد جه حرکت فلک واسطه رسیدن نفعست از مبدا بکاینات جه
امور کاینات مستند است باوضاع افلاک پس فلک حرکت بجهت آن کند که تشبه کند
بمجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این مشابهت و مناسبت مستحق شود فیضان کمالات را
و میتواند بود که نفس ایصال نفع مقصد اصلی از حرکت باشد جه مراد عقلی باید خیر و کمال بود
بکمال مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست تا غایت بود و واسطه کمال و خیر تواند شد
پس جون مقصد افلاک در حرکات تشبه بمبدا مجرد بود و حرکات مختلف باید که مشبه
به متعدد باشد پس مبادی مجرده متعدده ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود
و یا عقل و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنا بر دلیل توحید پس مبادی مجرده عقلیه
ثابت باشد بعدد افلاک کلیه تسعه جه واجب الوجود مشبه به حرکت نتواند بود جه حرکت
سبب مشابهت در واسطه فیض بودن شود و واجب الوجود مبدا فیض است نه
واسطه فیض و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقه انسانیه نیز مستدعی عقلی دیگر است
جه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه محضست و لابد است از عقلی که اخراج وی کند از قوة
بفعل و از اینجهت ویرا عقل فعال گویند یعنی بالفعل گرداننده نفوس ناطقه پس عدد مجموع
عقول ده باشد و اینها عقول سلسله طولیه اند و در مرتبه هر عقلی از عقول عرضیه عقول بسیار

که در مرتبهٔ عقل عاشر واقعند بازای انواع کاینات وانها را ارباب انواع و ارباب طلسمات
نیز گویند و عقل فعال خزانهٔ معقولات نفس ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهول جه نفس
کاهی زایل شود از معقولات خود و وقتی دیگر بیاد آورد بی آنکه محتاج بکسب جدید
بود و حال آنکه معقولات نفس مرتسم در ذات نفس شوند نه در قوتی از قوای نفس مانند
صور محسوسات پس اگر در حالهٔ ذهول معقولات در ذات نفس مرتسم بودی ذهول و غفلت
از ان ممکن نبودی پس در ان وقت الصور از ذات نفس زایل شود و در عقل فعال
باشد چه آن صور معدوم نتوانند شد و اگر نفس را ربطی بعقل فعال بهم رسیده بودی که
هرگاه رجوع باو نتواند کرد چنانچه کسی رجوع بخزانهٔ خود کند هر آینه در وقت یاد آوردن
آن صور معقوله محتاج بکسب جدید بودی و مراد از خزانه بودن عقل فعال برای نفس
همین است که ربط مذکور بهم رسد و بنابرین در وقت نسیان نفس مر آن صور را حتی
که محتاج بکسب جدید شود الصور همان در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط مذکور نمانده
باشد و معنی خزانگی بر طرف شود پس الصور در ان حالة در خزانهٔ نفس هم نباشد
چنانکه در نفس نیست لهذا احتیاج بکسب جدید باشد و تسمیهٔ این ذوات مجرده بعقول
و تسمیهٔ محرکات فلکیه بنفوس اصطلاح حکمت است و بلسان شرع ملائکه مقربین عبارت
از ایشان باشد و احیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده و مراد عقول مجرده است و افلاک را
قوی دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیه بان کنند و بجای خیال ما باشد و انها را
نفوس منطبعه گویند و جمیع جزئیات که درین عالم موجود شوند در نفوس منطبعهٔ فلکیه
مرتسم باشند **فصل نهم** از باب دویم از مقالهٔ اولی در بقای نفس ناطقه بعد
از مفارقت از بدن و بیان لذت و الم روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت
حقیقیین چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست مجرد از ماده و قایم نیست بماده
بدن پس موت و فساد بدن موجب موت و فسادی نبود و خود نیز قابل طریان

عدم و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود از ضد و منافی تواند بود و مجردات را
ضد و منافی نیست چه تضاد و منافات مخصوص در ابی و خصوصا عالم کون و فساد است
و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد بتقریب تعلق ببدنست و گرنه بالذات از
جمله مجرداتست و واقع در عالم مجردات و هرگاه فساد بدن موجب فسادی نشود
از هیچ راهی دیگر فساد باو راه نتواند یافت پس نفس ناطقه و سایر مجردات قابل
هیچگونه عدمی نشوند مگر عدم ذاتی و آنکه در قران مجید واقع شده که کل شیء
هالك الا وجهه بعض محققین محمول بر عدم ذاتیست چنانچه از ابویزید نقل شده
که در وقت شنیدن حدیث کان الله و لم یکن معه شیء از روی تاکید در
تصدیق گفت الآن کما کان و میتواند بود که آیهٔ کریمه محمول بر ظاهر نیز باشد
باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی
در ازل که حدوث عالم بان متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیا در نشأهٔ قیامت
کبری در لحظه از لحظات دهریه نه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیا را در
لحظه باطن و مختفی گردد بسبب ظهور و استیلای وجود حقیقی واجبی انتهی مقدمه
بتقریب مذکور شد الکون بر سر مطلب رویم و گوییم چون نفس مفارقت کند
از بدن لا محاله قایم باشد بذات خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل چنانکه
مفارق شده از بدن و ازین عالم مجرد باشد از آثار آن هم بجنبتی که دو اثری از
آثار بدن و این عالم نمانده و رسوخ نیافته باشد و بازای آثار این عالم آثار آن
عالم که علوم و فضایل حقیقیه و اخلاق و ملکات حسنه راسخ گشته بالکلیه منخرط
و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه و ملتذ بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی
لذت روحانیست اعنی ادراک ملایمات روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقه
مجرده است چه غذای هر چیز آنست که قوت آن باو افزاید و قوة شیء بملایم

وي فزايد ولذت دانستي كه نيست مگر ادراك ملايم و ملايم نفس مجرد علوم عقليه وانوار علميه وحش بوده ذوات مجرده كه در حسن وبها هيچ چيز بان نرسد وانچه مردم لذتش ميدانند اعني ادراك ملايمات جسمانيه از امور شهويه وغضبيه در حقيقت لذت نيست بلكه راجع شود بدفع الم وبا وجود اين تكرار واستمرارش موجب ملال باشد وبر تقديري كه لذت باشد شك نيست كه محفوف وآميخته است بمكاره والام غير محصوره ولذتي صرف محض خالي از كدورات در نشاه دنيا وعالم اسفل مخلوق گشته چنانكه حضرت امام زين العابدين عم فرموده كه حيرانم از جماعتي كه لاف عقل زنند وحسرت بر غير موجود خورند ودر طلب چيزي كه اصلا مخلوق نگشته عمر صرف كنند پرسيدند كه يا ابن رسول الله چه چيز است كه مخلوق نگشته ومردم طالب اويند فرمود كه آن چيز راحتست در دنيا چه راحت در اخرت مخلوق شده ومردمش در دنيا ميجويند واين طلب امريست محال پس چون نفس ناطقه مجرد شود وبان لذت كه بيان كرديم برسد هر آينه در ان لذت جاويد بماند وان لذتيست مرادي كه هيچ لذت ديگرا وبا ونرسد واينست حقيقت سعادت كه موعود است براي مومنين وجنت حقيقي كه معد ومهيا است براي متقين ووجود جنت جسماني نيز محقق است اما سعادت اين طبقه اعني كاملين در علم وعمل در جنت جسماني نيست بلكه ان سعادت متوسطين از اهل ايمانست واكر العياذ بالله نفس مفارقت كند ومعرفت حاصل نكرده باشد وتصورات مطابقه وتصديقات حقه در رو حاصل نشده واز اداي طاعات وفعل خيرات ملكات فاضله واخلاق ستوده در رو رسوخ نيافته وبازاي اينها اراي باطله واعتقادات فاسده در رو مرتسم شده وميل شهوات ونيل اماني وبرا ملكه گشته وصفات ذميمه واطوار غير مرضيه وبرا اخلاق وعادات گرديده ومع جميع ذلك شعوري نيز او را بكمالات باشد وتصور مراتب عاليه كرده باشد چون مجرد افتد وهيچ ملايم جوهر خود با خود نبيند وهمه منافي بيند ودست

از همه اينها كه ملايم اند بدين جهت كوتاه گشته وطريق وصول ونيل شهوات حسيه ولذات بهيميه وهميه بالكليه مسدود ديده ورغبت بدان وخار خار ان در نفس ريشها دوانيده وهر ريشه از ان افعي جانگداي شده سر در جان بيچاره نهاده هر اينه ويرا درين حالت المي روي نمايد وعذابي فرو گيرد كه نسبت ان الم وعذاب باين المها وعذابهاي دنيوي چون نسبت آتش دوزخ باشد باين آتشها ودر انوقت بدان حقيقت انچه در حديث امده كه خداي تعالي آتش دوزخ را هفتاد نوبت شسته وبدنيا فرستاده كه مردم در مصالح خود بان منتفع توانند شد واينست شقاوت حقيقي وحقيقت نار معاد اي كفار وفي رومثوي المتكبرين الاشرار است ابد الاباد اعاذنا الله تعالى منها وجميع اوليائه بفضله وكرمه وانچه بيان كرديم سعادت وشقاوت روحاني وجنت ونار معنويست كه وصول بان ودخول دران بمجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود واما لذت والم جسماني وبهشت ودوزخ ظاهر بعد از بعث ابدان در قيامت بظهور خواهد رسيد اين بود بيان حال كاملين در علم وعمل وبالغين درخسران علم وعمل اعني نفوسي كه با عدم علم وعمل صالح متصف يا باضداد ان اعني جهل مركب وشرارت باشند وازينجا توان دانست حال متوسطين در علم وعمل نيز اما حال كاملين در علم مفرطين در عمل انست كه ايشان نيز مدتي در عذاب باشند وبر تقصير در اعمال صالحه متالم ونادم بالمي شديد انتهي لكن بيت نور علم ايشان ملكه رذيلت اعمال سيئه تا انكه اخر ببركت انوار علوم حقيقيه ومعارف الهيه كه حاصل كرده باشند زنگ سيئات اعمال از آينه جوهر ايشان زدوده شود ورحمت الهي ادراك حال وعاقبت احوال ايشان كند وسلك در زمره طبقه اولي گردند اما حال كاملين در عمل مفرطين در علم كه از اهل شعور وزكا باشند ودر تحصيل علوم حقيقيه ومعارف يقينيه تقصير كرده وبتقليد محض اكتفا نموده ان كه

کرده باشند چه از انکه ایشان نیاید همین قدر باشد که از ثمره اعمال معذب نباشند
اما از تقصیر در علم همیشه در تألم و ندامت عظیم که عذاب روحانی عبارت از انست
گرفتار باشند و تواند بود که اگر تقلید محققین نکرده باشند سر مبطلین از عذاب جسمانی
و دوزخ ظاهری ناجی نشوند و اگر مقلد مبطلین باشند از ان نیز نجات نخواهند داشت
و اما کاملین در عمل قاصرین در علم که ایشان را شعوری و ذکایی نبود که بان تحصیل
علوم حقیقیه توانند نمود و تخصیص که تقلید محققین نکرده باشند ایشان را عذابی
و تألمی اصلا نبود چه از طریق عمل بالعرض مستحق عذاب نباشند و از عدم علم نیز
تألمی نباشد چه ادراک مرتبه کمال علمی نکرده اند و شعور بان ایشان را حاصل
نشده که از فقدان ان المی حاصل شود و اکثر اهل جنت جسمانی این طبقه باشند و
ایشانند مراد از بله در حدیث اکثر اهل الجنة البلها و اما نفوس ساذجه محضه
و عقول هیولانیه که خالی باشد از معقولات و صور کلیه تحصیلا و تقلیدا چون نفوس
اطفال بعضی گفته اند بهلاک و فنای این نفوس بعد از فساد بدن بسبب انکه
قوام و فعلیه نفس بصور عقلیه است چون این نفوس بالقوة محض اند و خالی از
جمیع صور پس ایشان را قوامی و فعلیتی نباشد که توانند باقی بودن و این مذهب را
شیخ ابو علی سینا و غیر او از محققان ضعیف داشته اند و شیخ فرموده که علوم ضروری
و احکام بدیهیه که هیچ نفس از و خالی نیست در فعلیت نفس ناطقه کافیست پس باقی
توانند بود و این سخن صحیح است و اما انکه نفس طفل که در هر سنی که باشد در پیش
از سن ترعرع و تمیز البته علوم بدیهیه در و حاصل و بالفعل باشد جای نظر و تامل است
و میتوان گفت که علوم ضروریه چون فطریست بالفعل نبودن انها اعنی در وقت
تعلق منافات با بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد و چه بالفعل نبودن
اعنی ملتفت الیه و مشعور به نبودن لازم ندارد نبودنرا بلکه می تواند بود که باشد

دشوار به

دشوار به نباشد بسبب انکه اشتغال بامور بدن که هنوز در کمال ضعفست حجاب شود
و مانع گردد از منشأ بودن علوم ضروریه که بالفعل موجود باشند این بود توجیه
کلام شیخ و من میگویم که نفس ناطقه همین که موجود و حادث شد حاصل شود او را
علم بذات خود بالفعل چه علم نفس بذات خود عین ذات خود است و باین علم او را
قوامی و تقرری حاصل ثابت شود که بقای او ممکن باشد و بر این تقدیر همین که نفس
فایض شد اگر همان لحظه فاسد شود نفس باقی خواهد بود و باین توجیه وضوح یابد
حدیث انی اباهی بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقط و باینجا ختم کنیم مقاله اولی را
که در علم خودشناسی بود بفضل الله و توفیقه **مقاله دوم در علم خداشناسی** و مقصد
ازین رساله درینباب مبین شود **باب اول** در اثبات واجب الوجود تعالی
شانه و توحید و یکتایی او سبحانه و در چند فصل است **فصل اول** در بیان
معنی وجود و عدم و ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف بوجود و عدم
بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود و عدم بعربی هستی و نیستی است بفارسی
و معنی موجود و معدوم بعربی هست و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود معنی ایست بدیهی
التصور و جلی ترین بدیهیات و تصورش سابق بر همه تصورات لهذا تعریفش
ممکن نیست چه اورا هر چه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور المعرف خواهد بود و مراد
از عدم معنی ایست مقابل معنی وجود و انها از روی تنبیه و اگاهانیدن و التفات فرمودن
نفس سامع بسوی ان معنی گوییم که چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم چیست
ملاحظه کن و ببین که هرگاه گویی زید مثلا در خانه هست و یا در خانه نیست از
لفظ هست و نیست چه مراد تو است و ظاهر است که نیست مراد تو مگر بودن زید
یا نبودن زید در خانه در باده از بودن و نبودن چیز دیگر البته مراد نیست پس هرگاه
کسی گوید انسان مثلا موجود است و یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و عدم

نخواهد شد همان بودن و نبودن عیانش در اوّل ظرف بودن و نبودن که خانه باشد
مذکور است و در ثانی که ظرف بودن و نبودن که خارج ذهن است مذکور نیست
و معنی ظرف خارج ذهن بودن آنست که قایل این قول از آن نزاع که تصوّر کند
انسان لا مطلق در تصوّر و اندیشه او که ذهن عبارت از آنست بوده باشد و مراد
از موجودات آنست که انسانی که در تصوّر نیست در خارج از تصوّر هم خارج از
همه تصوّرها نیز هست و در مثال عنقا مرادش از معدومست آنست که عنقایی که در
تصوّر نیست در خارج تصوّر من و همه تصوّرها نیست و از این بیان که کردیم روشن
شد وجود در همه موجودات بیک معنی است و همچنین معنی عدم در همه معدومات
چه بجای لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود و هر معدوم که گذاشته
شود حکم همین خواهد بود و پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و باز روشن
شد که وجود منقسم است بوجود خارجی و وجود ذهنی و وجود در هر دو قسم نیست
مگر بیک معنی و تفاوت بخارجی بودنست و ذهنی بودن و معنی خارجی و ذهنی نیز
معلوم شد و نیز باندک تأمّلی معلوم شود که معنی وجود معنی نیست که در خارج موجود
باشد بطریق سواد و بیاض و سایر کیفیات چه هرگاه که گوییم زید مثلاً موجود است در
خارج ظاهر است که در خارج صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود آن صفت
باشد چنانکه هرگاه گوییم جسم ابیض است در خارج صفتی است قایم بجسم که آنرا
بیاض گویند بلکه معنی وجود در زید موجود است معنی ایست که در ذهن در آید از ملاحظه
زید در خارج چون معنی فوقیت که در ذهن در آید از ملاحظه سما مثلاً نسبت بارض
نه آنکه صفتی قایم باشد در خارج بسما که آنرا فوقیت گویند و این قسم معانی را معانی
اعتباریه خوانند چون فوقیت و تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک و مراد از
اعتباری بودن آن نیست که محض اعتبار ذهنی باشد و بس بلکه منشأ انتزاع در خارج

باشد آن معنی را مثلاً معنی فوقیت از سما در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای سما
نیست و لهذا از تصوّر ارض معنی فوقیت در ذهن در نیاید و حیثیتی دیگر برای ارض
ثابتست که از ملاحظه آن معنی تحتیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای سما
نباشد پس آن حیثیت را که از ملاحظه‌ای معنی اعتباری در ذهن در آید منشأ انتزاع
آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباریست امّا نه اعتباری محض و الّا
بایستی که از ملاحظه عنقا نیز این معنی در ذهن در آمدی بلکه اعتباریست که منشأ
دارد در خارج و آن حیثیتی است که در انسان مثلاً است و در عنقا نیست و آن حیثیت
صادر شدنست از علّت چه انسان را علّتی و سببی است که صادر شده از آن علّت و سبب
ماهیّة انسان و عنقا را نیست سببی که علّت صدور وی باشد و صادر شدن انسان
از علّت سبب شده که انسان در خارج باشد و یا انسان صادر شده از علّت را که تصوّر کنیم
در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و ایل بودن انسان در خارج وجود ولیکن
باشد در خارج پس انسان در خارج باشد امّا بودن انسان در خارج در خارج
نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که منشأ دارد
در خارج و آن حیثیت صدور انسانست از علّت و این نوع اعتباری را که منشأ در نفس
باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند و هر اعتباری را که منشأ در خارج نداشته
باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلاً در خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج اعتباری
وهمی و اعتباری محض گویند و هر یک از وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم
فی نفسه و بوجود لغیره و عدم لغیره مثال فی نفسه الانسان موجود و العنقا معدوم
و مثال لغیره الانسان موجود کاتباً الانسان معدوم کاتباً و وجود فی نفسه صفت
شیء است باعتبار نفس خود و همچنین عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت شیء است
باعتبار شیء دیگر و راجعست بوجود این شیء دیگر برای شیء اوّل و همچنین عدم لغیره

مثلاً معنی الانسان موجود کاتب است وجود کتابت است برای انسان و معنی الانسان معدوم
الکتابة عدم و سلب کتابت است از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم شیئی
ثانیست برای شیئی اوّل یا از شیئی اوّل وجود لغیره و عدم لغیره گویند و باین اعتبار که
سبب محمول شدن شیئی ثانیست بر شیئی اوّل وجود رابطی و عدم رابطی گویند پس هر
قضیه که موجود و معدوم در وی محمول باشد و شیئی موضوع مثال وجود فی نفسه و عدم فی
نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه که محمول در وی شیئی باشد غیر موجود
و محمول مثال وجود و عدم رابطی و لغیره خواه لفظ وجود و عدم دران قضیه موجود
باشد چون الانسان موجود الکاتب و الانسان معدوم الکتابة چنانکه گذشت و خواه لفظ
موجود و معدوم درین دو مثال اگرچه محمول می ماند اما محمول نیست بلکه حکم او مثل
کان و لیس بود مثل زید کان کاتباً و زید لیس بکاتب و خواه نه چون الانسان
کاتب و الانسان لیس بکاتب چه مفهومش وجود کتابت برای انسان و عدم
کتابت است از انسان و از آنچه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم همیشه حال و وصف
اشیا اند و شیئی بایشان متصف شود و منقسم گردد بموجود و معدوم چه ایشان
ازین حیثیت حال شیئی اند نه شیئی باید که تا موصوف شود بموجود و معدوم اما
ازین حیثیت که در ذهن در آیند و ذهن ایشان را ملاحظه کند با قطع نظر از انکه
حال شیئی اند و اعتبار کنند ایشان نیز شیئی توانند بود که متصف شوند بموجود و معدوم
و شیئی باشند اما شیئی بحسب ذهن نه بحسب خارج این بود بیان احوال وجود و عدم
اما ماهیت عبارتست از جزئی که از شأن او باشد اتصاف بوجود و عدم
حال و وصف او توانند شد ماهیت باشد پس ماهیت و وجود ازین حیثیت که
وجود ذات و همچنین عدم ازین حیثیت که عدم ذات مقابل هم باشند بحمل مواطاة
یعنی شیئی واحد باعتبار واحد نتوانند بود که هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه

توانند که ماهیت باشند و موجود و یا وجود باشد و در ماهیت و لفظ ماهیت را اشتقاق
کرده اند از ما به الشیئی هو هو یعنی آنچه شیئی بآن شیئی است و هر شیئی ماهیت باشد
اما نظر بافراد ذاتیه خود و نه نظر بافراد مطلق اعم از بالذات و بالعرض مثلا
حیوانی انسان ماهیت باشد نظر بزید و عمرو که افراد بالذات انسان اند نه نظر بهذا
الضاحک و هذا الکاتب اشاره است بزید و عمرو نه از آن حیثیت که افراد انسان اند
بلکه از آن حیثیت که ضاحک و کاتب اند و چون ماهیت را با وجود خارجی اعتبار
کنند یعنی ازین حیثیت که موجود است در خارج حقیقت گویند پس حقیقت شیئی
ماهیت موجود در خارج است و ماهیت حقیقت لابشرط وجود در خارج
مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا یعنی اعم
از آنکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم
باشد اما نظر بایشان ماهیت نتواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از ماهیت
اگرچه بحسب ذات متحد وی باشند و چون ماهیت را نظر کنی بذات ماهیت با قطع
نظر از امور خارجه و آنگاه قیاس کنی انرا با وجود و عدم خالی نتواند بود از آنکه
وجود ضروری باشد او را یا نه و بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی ازین
نبود که عدم ضروری بود یا نه پس اقسام منحصر در سه باشند چه احتمال ضروری بودن
وجود و عدم هر دو باهم بدیهی البطلان است چه وجود و عدم باهم متقابل باشند
پس اجتماعشان محال باشد بالضرورة اما توانند بود که هیچکدام ضروری نباشند چه عدم
ضرورت مستلزم عدم مطلق نیست پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم
اوّل از اقسام ثلثه را واجب الوجود و قسم دویم را ممتنع الوجود خوانند چه ضرورت
عدم لازم دارد امتناع وجود را و قسم سیم را ممکن الوجود گویند چه هر گاه هیچکدام
ضروری نباشد مهیت را و شک نیست که ماهیت قابل اتصاف بهرکدام است پس هرکدام

ممکن باشند مر ماهیت را پس وجود ممکن باشد ماهیت را پس روشن شد که چنانکه معتبرست
در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم معتبرست نیز جواز هر یک از وجود و عدم
پس واجب الوجود مفهومیست که وجود ضروری باشد مر او را در حد ذات خود با قطع
نظر از غیر و لحاظ عدم ممتنع خواهد بود مر او را و ممتنع الوجود مفهومیست که روا نباشد
وجود مر او را بر هیچ تقدیری از تقادیر ممکنه و لحاظ عدم ضروری خواهد بود مر او را و ممکن
الوجود مفهومیست که ضروری نباشد هیچیک از وجود و عدم مر او را با نظر بذات خود اگر
چه ضروری باشد احدهما مر او را با نظر بغیر کرده ضرورت ذاتی و لحاظ هر کدام جایز
خواهد بود مر او را **فصل دوم** از مقاله ثانیه در ذکر خواص واجب الوجود بدانکه
هر یک از وجوب و امکان را خاصیتهاست که با آن دیگر نیست **اما خواص** وجوب
اول آنست که وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نتواند بود که واجب الوجود
مرکب باشد چه وجود مرکب موقوف باشد بوجود اجزا خواه اجزای خارجی باشد
چون مادیت و صوریت و مرکبات عنصریه و امثال ذلک و خواه ذهنی چون مرکب از جنس
و فصل اما در اجزای خارجیه توقف ظاهرست اما در اجزای ذهنیه اگر چه اجزای
ذهنی آنست که ماهیت که در ذهن در آید عقل او را تحلیل کند باجزایی که هیچ کدام در
خارج موجود بوجود جداگانه نباشند بلکه وجود جداگانه هر یک باعتبار عقل باشد
پس وجود اجزای ذهنی باشد و وجود مرکب نیز از آنکه مرکبست ذهنی و تقسیم بمفهوم
باقسام ثلثه باعتبار وجود خارجی است نه ذهنی اما شک نیست که وجود اجزای ذهنی
نفس الامریست نه ذهنی اختراعی و وجود نفس الامری فی الحقیقه راجع شود بوجود
خارجی پس اگر واجب الوجود مرکب باشد از اجزای عقلیه هر آینه موقوف باشد
وجود او در نفس الامر بوجود اجزا در نفس الامر چون وجود مرکب موقوف باشد
بوجود اجزا پس محتاج باشد بغیر خود در وجود پس در حد ذات خود با قطع نظر از

غیر موجود نباشد و واجب الوجود آنست که در حد ذات خود موجود باشد پس مرکب
واجب الوجود نتواند بود **خاصیت دیگر** آنکه جزئی مرکب از واجب الوجود نتواند
بود اما ترکیب خارجی بنا بر آنکه اجزای خارجیه منحصرست در مادی و صوری و واجب
الوجود جزء مادی نتواند بود چه جزء مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ جهت
بالقوه نتواند بود چه اگر در واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هر آینه
ممکن الحصول باشد برای وی و الا بالقوه او نباشد پس در واجب الوجود قوه
و استعداد آن امر باشد و حال آنکه بالفعل موجودست و هر چه متحد باشد بر بالقوه
و بالفعل هر آینه مرکب باشد چنانکه محقق شده و ثابت شد که واجب الوجود مرکب
نیست البته اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف بامری
دیگر ورای ذات واجب نباشد و حال آنکه ذات او موجودست بالفعل پس آن
جهت بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد چنانکه بیاید و اگر
موقوف بامری دیگر باشد هر آینه احتیاج واجب بغیر لازم آید و از آنچه گفتیم ثابت
شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد من جمیع الجهات و این
نیز خاصیتی دیگر باشد مر واجب را و جزء صوری نیز نتواند بود چه صورت محتاج باشد
بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب وجود است اما ترکیب ذهنی
بنا بر آنکه اجزای عقلیه تحلیلیه باشند و مستقل در وجود نتوانند بود و این منافی وجوب
وجود باشد **خاصیت دیگر** آنکه وجود واجب الوجود عین ماهیت او بود که اگر زاید
باشد بر ذات او هر آینه معلول ذات او باشد نه معلول غیر و الا احتیاج واجب
الوجود لازم آید و چون معلول ذات باشد پس ذات مقدم باشد بر وجود بحسب وجود
چه تقدم علت بالوجود بر معلول محققست پس لازم آید تقدم وجود بر وجود و این
تقدم اگر عین وجود متأخر باشد دور لازم آید و اگر غیر او باشد نقل کلام در آن وجود

وتسلسل لازم آید ومعنی تە وبیان بطلان دور جمیعا بیاید انت الله تعالی ومعنی وجود واجب
عین ذات او بودن انست که نفس ذات واجب بذاتها منشاء انتزاع وجود واجب
باشد چه دانستی که وجود امریست انتزاعی ولا بد است او را از منشاء انتزاع پس هر
ماهیتی که منشاء انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش زاید است بر ذات
او چنانکه در ممکن و اگر منشاء انتزاع وجودش نفس ذات او باشد گویند وجودش عین
ماهیت اوست چنانکه در واجب والا مفهوم وجود که حاصل نمی شود مگر در ذهن قابل
آن نیست که عین ماهیتی باشد که موجود است در خارج یا غیر او باشد در خارج و اگر مراد
نسبت وجود بمهیت باشد در ذهن نه در خارج شک نیست که وجود مطلق زاید باشد بر
مهیت خواه در ممکن و خواه در واجب و بباید دانست که چنانکه وجود واجب الوجود
عین حقیقت اوست در خارج ماهیت واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی
که حقیقت همان ماهیت بود باعتبار وجود در خارج پس هرگاه ماهیت در ذهن در آید
نتواند بود که با وجود خارجی در آید والا ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود
خارجی در ذهن تواند در آمد پس ماهیات اشیا منتزع باشد از حقایق اشیا و تفاوت
مهیات از عوارض منتزعه نباشد مگر در اینکه مهیت از حقیقت منتزع شود و عوارض بسبب
امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج اعنی منشاء انتزاعش عین حقیقت
واجبست پس نتوان انتزاع حقیقتش از وجودش نمود تا ماهیت حاصل شود و در ذهن
در آید لهذا ماهیت از واجب الوجود منفی شده نزد محققین اما امری که از واجب
در ذهن در آید و بجای ماهیتش بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود نیست
چه همچنانکه ماهیت در موجودات ممکن از نفس حقیقت منتزع شوند بدون اعتبار
امر خارج بخلاف عوارض و تمیز ماهیت از عوارض نیست مگر بهمین کذلک مفهوم وجود
از نفس حقیقت واجب وحده منتزع شود با ملاحظه امر خارجی پس ماهیت واجب اعنی امری

که منتزع

که منتزع شود از حقیقتش بذاتها عین مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر غیر او بودی
البته از حقیقت بذاتها منتزع شود لازم آید که از امر واحد بسیطی بنفسه بی ملاحظه اعتبار
حیثیت دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در علما دیگر بدیهیات است پس ماهیت
واجب عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشاء انتزاع وجودش عین
حقیقت اوست در خارج و اینکه گویند واجب تعالی در ذهن در نمی آید بسبب اینست که
واجب الکنه نیست چه کنه ماهیت شیء را گویند که غیر وجود باشد و تواند بود که مراد از
کنه حقیقت اعنی ماهیت باعتبار وجود باشد اما نفی تعقل کنه باین معنی مخصوص واجب نیست
چه دانستی که هیچ ماهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل نتوانند شد در ذهن خاصیت دیگر
آنست که وجود واجبی قابل تکافو نیست و معنی تکافو تلازم در وجود خارجی است چنانکه
معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود ذهنی است و تلازم بودن دو شیء است با هم بحیثیتی
که بالسویه التقدم و التاخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب آن رابطه هر یک از دیگری
منفک نتوانند شد یعنی هر یک نظر به دیگری واجب التحقق باشند و اینمعنی اگر در وجود
خارجی اتفاق افتد آنرا تکافو گویند و اگر در وجود ذهنی که تعقل عبارت از آنست
متحقق باشد تضایف خوانند پس تضایف بودن دو شیء است بحیثیتی که تعقل احدهما با تعقل
دیگر باشد بوجهی که نتواند بود که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر به دیگری چون ابوت
و بنوت و تکافو بودن دو شیء است باهم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود یکی متحقق
نشود مگر نظر به دیگری پس بنابرین تکافو نتواند بود مگر میان علت تامه با معلول
خود و یا میان دو معلول علت واحده چه علة تامه مستلزم بود مر معلول خود را و بالعکس
و علة تامه و معلول وی باهم در رتبه ذات اگرچه معیت و تلازم ندارند بلکه علة بالذات
مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت دارند پس علة
و معلول مطلق باهم متکافو نشیند بلکه در وجود خارجی باهم تکافو دارند و واجب الوجود

را ممکن الوجود تکافو نتواند بود تکافوئی خارجی نه تکافوی علی الاطلاق اما اینکه تکافوی
خارجی نتواند بود بواسطه آنست که ممکن الوجود معلول نتواند شد و میان علة و معلول
تکافو خارجی باشد اما اینکه علی الاطلاق نمیتواند بود بنابر آنکه واجب بالذات
مقدم باشد بر ممکن که معلول وی باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود دیگر 119
تکافو مطلق نتواند بود و مراد از نفی تکافو در وجود واجبی همین است و دلیلش
آنست که واجب الوجود چون معلول نمیتواند بود پس هر چند در جمیع مراتب وجود
و نفس الامر که احد الواجبین متحقق است واجب دیگر نیز بالعرض متحقق خواهد بود
با عدم تقدم و تاخر اما در تکافو همین قدر کافی نیست بلکه لابد است از اینکه هر یک
نظر بآن دیگر متحقق باشند چنانکه در تکافو خارجی میان علة و معلول چه علة از این
حیثیت که علة است نظر بمعلول از این حیثیت که معلول است واجب التحقق است و هیچ
یک از واجبین نظر بدیگری واجب التحقق نتواند بود چه هر کدام نظر بذات خود
واجب التحقق اند پس اگر نظر بدیگری نیز واجب التحقق باشند لازم آید که وجوب
تحقق که امر واحد است مستند بدو علة تامه باشد در حالة واحده و این بدیهی البطلان
است و از وجوب تحقق علتی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این قدر لازم
نیاید چه وجوب تحقق واجب من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا استناد امر واحد
بعلتین لازم شود بلکه من حیث العلیة است و وجوب تحقق علیة نیست مگر نظر بمعلول
خاصیت دیگر آنست که وجوب وجود اگر چه در ذهن مفهومیت کلی اما در خارج
تحقق نتواند بود مگر در ضمن فرد واحد و مشترک نتواند بود و میان افراد متعدده
پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در صفة وجوب
پس مفهوم واجب الوجود که مفهومیت کلی نه ماهیت جنسی تواند بود و نه ماهیت
نوعی و نه عرض عام با آنکه هیچ مفهوم کلی خالی ازین اقسام ثلثه نتواند بود و منافی

بر

٢٠ نیست بسبب آنکه کلیت مفهوم کلی باعتبار افراد مطلق است اعم از اینکه موجود باشند
در خارج یا مفروض باشند در ذهن و انقسام کلی را که افرادش مفروض باشد در ذهن
کلی فرضی خوانند پس مفهوم واجب الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب
الوجود ماهیت جنسی نمیتواند بود آنست که اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس
لا محاله جزو ذات باشد نه تمام ذات پس لابد باشد مفهوم او را از جزوی دیگر که فصل
وی باشد پس ترکب واجب الوجود لازم آید و دانسته شد که یکی از خواص واجب
الوجود امتناع ترکب است و اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب ماهیت نوعی نمیتواند بود نوعی
یعنی نمی تواند بود که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام ماهیت
هر فرد باشد و تفاوت میان آن فردین نباشد مگر بعوارض مشخصه آنست که عوارض مشخصه
که عارض هر فرد شود واجب الوجود نتواند بود چه عارض محتاج باشد بمعروض و احتیاج
منافی وجوب وجود ذاتست پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد بعلة و علتش اگر
ذات معین فرد باشد که متحقق است بالعرض در ضمن فرد دیگر نیز لازم آید که در فرد دیگر
نیز همین عارض یافت شود چه علتش در آن فرد نیز متحقق است پس مغایرة میان فردین
نباشد و اگر علتش امری باشد خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حد ذات خود
با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر ماهیت واجب الوجود
متکثر الافراد باشد بعوارضی که معلول غیر ذات باشد لازم آید که در حد ذات خود
موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد نباشد چه آنچه متعدد است یعنی افراد
از این حیثیت که افراد است واجب نیست و آنچه واجب است یعنی ماهیت من حیث هی
متعدد نیست و اما دلیل بر این که مفهوم واجب الوجود عرضی نمیتواند بود آنست که وجود
واجب چنانکه دانسته شد عین ذات واجب است و وجوب نیست مگر تاکد وجوب
یعنی در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد و چون عین ذات نیست

عرضی نتواند بود اما شبهه مشهوره بابن کمونه و اتم تقریر آنش آنست که کسی گوید معنی وجود عین
ذات بودن چنانکه دانسته شد آنست که ذات بذاتها منشأ انتزاع وجود باشد نه آنکه وجود
در خارج متحقق باشد و عین ذات باشد ورنه آنکه مفهوم وجود که حاصل میشود در ذهن عین
حقیقت خارجی باشد پس بنابرین تواند بود که دو واجب الوجود باشد که هر یک بتمام حقیقت
مخالف باشند با دیگری و مفهوم وجوب وجود عرض لازم باشد و منتزع باشد از نفس ذات
هر یکی بنفس ذاتها چنانکه مفهوم نفس وجود و هیچ ما به الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده
باشد تا لازم آید ترکب هر دو از جنس و فصل یا احتیاج هرکدام در تشخص بامری خارج از ذات
جوابش آنست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود اعنی منشأ انتزاعش عین ذات واجبست
در خارج و دانستی نیز که ماهیت واجب عین مفهوم وجود او نیست در ذهن و مفهوم وجود معنی
واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت متخالف لازم آید که دو
حقیقت مختلف را ماهیت واحده باشد و این محال است چه حقیقت چنانکه دانسته شد
نیست مگر ماهیت باعتبار وجود در خارج بلکه حقیقت فی الحقیقة نیست مگر منشأ
انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند مفهوم وجود معنی غیر مختلف است
منتزع شود از دو حقیقت مختلف لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت دو حقیقت
مختلف تواند بود و بطلان این لازم از اجلای بدیهیاتست خاصیت دیگر آنست
که ذات واجب الوجود تشخصش عین ذات اوست و بیانش آنست که تشخص عبارتست از
معنی ایست که چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم را جزئی و متعین گرداند مثلا مفهوم انسان
مفهومیست کلی که صادق میشود بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد اوست صادق
نمیتواند شد مگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسانست که منضم بخصوص
شده بخصوصیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند آمد و منع یعنی امتناع صدق بر افراد
کثیره حاصل نشده در معنی انسان را مگر بسبب ضم خصوصیات بسیار از کم متعین

ولکیف متعین و وضع معین الی غیر ذلک که مجموع الخصوصیات در ذات دیگر یافت نشود اگرچه
ببعضی از آنها در ذات دیگر یافت تواند شد پس هرگاه عقل ملاحظه مفهوم انسان
بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز کند صدقش را بر افراد کثیره و این مفهوم باین
اعتبار کلی باشد و هرگاه ملاحظه وی با ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز نکند صدق
او را بر غیر ذات دیگر و این بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن خصوصیات نبودی ممکن
بودی صدق بر غیر ذات دیگر نیز چه اگر چنین بودی هر آینه ضم خصوصیات محتاج بودی
بعلتی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد والا احتیاج واجب لازم شود
بغیر و نتواند بود که ذات واجب باشد چه علة تا موجود نباشد علة نتواند شد و موجود
تا متعین و متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علة تشخص خود باشد
باید که اول متشخص باشد تا علة تشخص خود تواند شد و این محال است چه اگر آن تشخص
این تشخص باشد تقدم شی بر نفس خود لازم آید و اگر تشخص دیگر باشد نقل کلام در آن
تشخص کنیم و تسلسل لازم آید پس تشخص ذات واجب بنفس ذات خود باشد و از اینجا معلوم شد
که ذات واجب ماهیة کلیة نتواند بود اعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد چنانکه نتواند بود
که او را ماهیتی باشد که معروض وجود باشد پس وجود و تشخص هر دو عین ذات باشند
و بباید دانست که ماهیة معروض تشخص که نباشد مگر کلی مثلا ماهیت انسان که معروض
وجود انسانست ماهیتی است کلی و ماهیت متشخصه زید که معروض وجود زید است
ماهیتی است جزئی اما ماهیت معروض تشخص انسان و ماهیت معروض تشخص زید نیست
مگر ماهیت واحده کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسان نیز هست و معروض تشخص
در هر دو نیست مگر یکی و وجود زید نیز اگرچه بعینه وجود انسانست اما معروض وجود در
هر دو بعینه یکی نیست چه وجود زید از این حیثیت که وجود زید است معروضش مجموع ماهیت
انسانست با تشخص و از این حیثیت که وجود انسان است معروضش ماهیت انسانست

با قطع نظر از اعتبار تشخص **فصل سیم** از باب اول از مقاله ثانیه در ذکر بعضی از خواص
ممکن و نفی اولویة ذاتیه و بیان آنکه ممکن الوجود تا واجب الوجود نشود بالغیر یا ممتنع
الوجود نشود بالغیر موجود یا معدوم نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن
الوجود را نیز خاصیتها است که در غیر او یافت نشود از جمله آنکه ممکن در هر کدام از طرفی
وجود و عدم محتاج باشد بعلت چه وجود و عدم هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشد
و چون مساوی باشد رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی که ترجح بلا مرجح بالبدیهة والاتفاق
محال باشد و چون محتاج باشد بمرجحی و ذات مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج بمرجحی
غیر ذات باشد و همین است مراد از علت وایضا اگر با قطع نظر از علت موجود یا معدوم
تواند بود هر آینه واجب الوجود یا ممتنع الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع اینست که
در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود یا معدوم باشد و چون وجودش یا عدمش ذاتی
باشد مستند بعلت دیگر نتواند بود والا لازم آید توارد علتین مستقلتین بر معلول
واحد در حالت واحده و بطلانش بدیهی است چنانکه گذشت و در دو حالت نیز نتواند بود
والا لازم آید انقلاب وجوب یا امتناع بامکان و انقلاب احد المفهومات الثلث با آن
دیگر محال است چه اگر ذات با قطع نظر از غیر در وجود و عدم کافی نیست بعینه کافی خواهد بود
چه کفایت ذاتی هیچ چیز بر طرف نشود بالضرورة والا عدم کفایت ذاتی نیز نتواند شد پس متحقق
شد که ذات کافی نباشد و غیری سبب شود که ذات کافی شود و کل ذلک بالبدیهة العقلیة
و گاه باشد ناقصی شبهه کنند و گویند واجب الوجود آنست که وجود در حد ذات خود برای
او واجب باشد و ممتنع الوجود آنکه وجود در حد ذات خود برای وی ممتنع باشد و ممکن
الوجود آنکه هیچیک از وجود و عدم در حد ذات برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس از این
که وجود مثلا برای ممکن در حد ذات واجب نباشد لازم نیست که ممکن موجود نتواند
شد و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی چه تواند بود که وجود در حد ذات ممکن

اگرچه واجب نیست اما اولی باشد و اولویتی نظر بذات پس تواند بود که ممکن موجود
شود بمجرد اولویة ذاتیه بی آنکه محتاج باشد بعلتی و جواب این شبهه آنست که از تحقیقات
سابقه روشن شد که واجب آنست که نظر بذات او که کنیم با قطع نظر از جمیع اغیار
وجود ازو منتزع شود و در منتزع شدن وجود ازو محتاج نباشد بضم سببی و علتی
یا جهتی و حیثیتی و ممتنع الوجود آنکه نظر بذات او کرده هیچکدام از وجود و عدم منتزع نشود
بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد بضم چیزی پس گوییم ممکن اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات
او کرده بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او نظر بذات خود فی نفسه
با قطع نظر از اغیار منشأ انتزاع موجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر از این نیست
و چون نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود
چه معنی وجوب واجب الوجود غیر از این نیست پس آنچه صاحب شبهه او را ممکن اولی الوجود
نام کرده در حقیقت واجب الوجود بوده نه ممکن اولی الوجود و سخن در نام نیست بلکه در حقیقت است
چه حکمت و کلام بحث از حقایق اشیا کنند پس معلوم شد که اولویت نظر بذات
ممکن متصور و معقول نیست بلکه اگر اولویت تام کنی در حقیقت وجوب خواهد بود و یا
امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت متصور باشد گوییم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند
شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد و خواه ناشی از غیر یعنی ممکن هرگاه موجود
شود بعلت تامه وجود و صدور او از علت واجب شود چنانکه در گذشت دیدی که علت او را
موجود نکند هر آینه موجود نتواند شد دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند
شد خالی از آن نیست که با اولویت وجود عدمش جایز خواهد بود یا نه اگر عدمش جایز
نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد چه مراد از وجوب وجود امتناع عدم پس ثابت
و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز باشد پس جایز بودی که بجای آنکه وجود واقع
شد عدم واقع شدی و با وجود جواز وقوع عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح

باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست چه اولویت معوضه مرجح است جواب گوییم که چون تردید
جواز و عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت شده پس اولویت با ذات ممکن ماخوذ
گشته پس نشاید که اولویت مرجح احد طرفی تردید واقع شود و اگر مراد از اولویت
مرجح همان اولویت ماخوذه با ذات ممکن باشد و اگر مراد اولویة دیگر باشد نقل کلام
در آن اولویت کنیم و اولویات غیر متناهیه لازم آید و بعد وجود عدم تناهی اولویات
گوییم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه جایز العدم نیست لازم آید که وجود واجب
باشد نه اولی و اگر جایز العدم باشد پس فرض وقوع وجود و عدم و وقوع عدم ترجیح
بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید وقوع وجود اولی باشد و همین اولویت مرجح
بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر متناهیه با ذات اولویت دیگر
نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع مجرد او
لویت ذاتی مسلمست اما بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع مجرد اولویت
غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره و بعضی از معتزله بتجویز ترجیح بلا مرجح رفته اند جواب
گوییم که بطلان ترجیح مستلزم بطلان ترجیح است چه ترجیح لازم ترجیح است بسبب آنکه
در ترجیح لابد است از تعلق ترجیح اختیار اگر فاعل مختار باشد و یا از تعلق [illegible]
تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد با حد طرفی ممکن و تعلق ترجیح است نه ترجیح و حال آنکه بطلان
ترجیح بلا مرجح نیز نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهی است و وجود اختلاف مستلزم
عدم بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا هست بسبب جلا و خفای تصورات
اطراف و عدم تمیز تام میان شیء و شبیه وی میان مقارن و مقارن او و میان بالذات
و بالعرض و جمیع امثله جزئیه که موجب شبهه تجویز ترجیح بلا مرجح شده مثل طریقی هارب
و رغیفی جایع و اختیار عاقل دانا بقبیح فعلی بر آن فعل را که و امثال اینها نزد کسی که صاحب
تمیز نه کور باشد منجلی و مضمحل است و هر عاقلی که تواند دانست و تمیز نمود که در انسان

مبادی

مبادی افعال متعدد است از عقل مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکنند در آنکه
اختیار هیچ فعلی بدون مرجح از و ممکن نیست چه جای آنکه واقع تواند شد تا موجب شبهه باشد

فصل چهارم از باب اول از مقاله دویم در بیان اقسام سابقیت و مسبوقیت که تقدم
و تاخر عبارت از آنست و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان بدانکه لفظ
تقدم را اهل دار باب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند که بعضی از آن معانی متعارف
اهل عرف عام نیز هست و مقابل تقدم است بهر معنی که باشد لفظ تاخر و بازای وی اطلاق
کرده میشود اول تقدم بالعلیة و حکما تقدم بالذات نیز گویند و آن تقدم علة تامه است
بر معلول خود و آن بودن شیء است بحیثیتی که هر گاه شیء دیگر که موخر بود و اطلاق شود
موجود شود البته باید که این شیء موجود باشد و عقل تجویز نکند که آن شیء دیگر موجود
شود و این شیء موجود نباشد اما بر عکس نبوده باشد یعنی چنان نبود که هر گاه این
شیء موجود شود البته آن شیء دیگر موجود بوده باشد و عقل تجویز کند که این شیء موجود
باشد و آن شیء دیگر موجود نباشد اما این تجویز عقلی در واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب
خارج هر دو با هم موجود باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل حکم کند حرکت قلم بی حرکت
یدی که قلم در و باشد ممکن نتواند بود و حرکت ید بی حرکت قلم تواند بود و بمحض تجویز
عقلی نتواند بود که در واقع باشد آنکه یدی که قلم در اوست حرکت کند و قلم حرکت نکند
بلکه در خارج و در واقع حرکتین معاً موجود باشند دویم تقدم بالطبع و آن تقدم علة
ناقصه است بر معلول خود و آن بودن شیء است بحیثیتی که عقل تجویز نکند که شیء دیگر که
متاخر بر او اطلاق میشود موجود باشد مگر آنکه این شیء موجود باشد و گاه واقع شود
که این شیء موجود باشد و شیء دیگر موجود نبود و فرق میان این معنی و معنی اول اینست
باشد مانند تقدم واحد بر اثنین چه عقل تجویز وقوع اثنین بدون وجود واحد نکند
و بسیار باشد که واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه باشد که این معنی را نیز تقدم

بالذات گویند پس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی اعم از تقدم
بالعلیة و تقدم بالطبع و دیگری مرادف تقدم بالعلیة سیم تقدم بالزمان و آن
بودن شیئی است بحیثیتی که وجود او با وجود شیئی دیگر متوخر بود اطلاق کرده میشود و جمع نتوانند
شد چون تقدم آدم بر نوح علی نبینا و علیهما السلام چهارم تقدم بحسب مکان و آنرا تقدم بالرتبه
نیز گویند و آن چنانست که مکانی را اصل و متوجه الیه دیا جمله مبدا محدود قرار دهند و چیزیرا
که مکانش نزدیکتر باشد بمکان اصل مقدم گویند بر چیزی دیگر که مکانش دورتر
باشد از آن مکان اصل مثالش تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر مجلس بر کسی که دورتر
باشد از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در راه پیشتر باشد از دیگری چه منزل اول
مثال مکان اصل و متوجه الیه است و گاه باشد که نام تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان
نیز اطلاق کنند چه در و ابتدای زمانی یا آنی مفروض در زمانی مبدا محدودی باشد
پنجم تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و این نیز شبیه باشد بتقدم بالرتبه
چه اینجا لحظ نفس معنی که تفاوت سابق و مسبوق در وست بمنزله مبدا محدود است
و لفظ تقدم و سبق در عرف تحت ار تقدم رتبی که شامل زمانی و مکانی است مستعمل
بوده و بعد از آن نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از آن بسوی تقدم بالطبع و بعد از آن
بسوی تقدم بالعلیة و درین پنج معنی که مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست
و خلافی که است درین است که تقدم منحصر است در اقسام خمسه یا قسم دیگر هست حکما قایل
بانحصار رفته اند و متکلمین بر آنند که قسم دیگر است و آنرا تقدم بالذات نام کنند
و تقدم اجزای زمان بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز بر امروز و تقدم پارسال بر
امسال ازین قبیل دانند و حکما گویند این تقدم همان تقدم زمانیست چه حقیقت تقدم
زمانی آنست که متقدم با متوخر جمع نتواند شد و مناط عدم اجتماع در وجود زمانست
که امریست منقضی غیر قار الذات پس بالذات این تقدم در اجزای زمان یافت

شود و بواسطه زمان در اشیایی که در زمان موجود باشند و بباید دانست که جمیع اقسام سبق
با کمال مباینت در مفهوم مشترکند در معنی واحد و آن معنی مشترک بودن سابق و
مسبوق است در امری که آن امر ثابت باشد برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای
مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد از آنکه ثابت بوده باشد برای سابق
و آن امر در ملاک سبق و ما فیه السبق نیز گویند پس ملاک در سبق بالعلیة وجود است
چه وجود ثابت است برای علة پیش از آنکه ثابت باشد برای معلول و ثابت نیست برای
معلول مگر بعد از آنکه ثابت باشد برای علة اما بعدیت بالذات یعنی آنکه فاصله و
تراخی میان دو وجود نباشد و در سبق بالطبع نیز ملاک وجود است اما بعدیت ثبوت
وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست که بعدیت ذاتی باشد بلکه میتواند که تراخی
میان دو وجود باشد مثلا ثبوت وجود برای اثنین بعد از ثبوت وجود است برای احد
اما چنین نیست همین که واحد موجود شود بلا فصل اثنین موجود شوند بخلاف ثبوت وجود
برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود است برای حرکت ید بعدیت بلا فاصله چه
همین حرکت ید موجود شود بلا فصل واجب شود وجود حرکت قلم و ملاک در سبق
زمانی باز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق مشروط است بتراخی پس فرق میان
ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم تراخیست
و میان ملاک سبق بالعلیة لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیة و ملاک در سبق
مکانی نسبت بهو المحدود است اعنی مکان اصل و این نسبت ثابت است برای قریب
بصدر بدون آنکه ثابت باشد برای بعید از صدر و ثابت نمیتواند بود برای
بعید از صدر مگر بعد از آنکه ثابت شود برای قریب بصدر و ملاک در سبق بالشرف
ثبوت شرافت است پس هر شیئی که او را شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگر برا نیز باشد
و دیگر برا حاصل نباشد مگر بعد از آنکه آن شیئی را حاصل باشد آن شیئی سابق باشد

همان دیگر و ملاک هست برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکل است و هم باید دانست
که تقدم بالعلیة و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان گاه باشد هم عدمی را قیاس بعدمی
یا وجودی حاصل باشد مانند عدم علة که علة عدم معلول است و عدم مانع قیاس بوجود
معلول و انعدام زید که قبل از انعدام عمرو اتفاق افتد و منافاتی نبود چه اگر
گفتیم که ملاک درین تقدمات ثلثه وجود است چه عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق
باشد اما عدمات ذاتیه را تحقق در نفس الامر و باعتبار عقل بود و اما عدمات زمانیه
را تحقق در خارج نیز تواند بود و چون این معانی دانسته شد بدانکه حدوث
مسبوقیة وجود است بعدم و تقدم عدم مسبوقیة وجود است بعدم پس اگر عدم هم
زمانی باشد و سبقتش بر وجود سبق زمانی آن حدوث را حدوث زمانی
گویند و مقابلش را قدم زمانی و اگر عدم عدم ذاتی حدوث ذاتی و مقابلش را
قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث زمانیه ظاهر
است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقتش بر وجود در حوادث ذاتیه خالی
از خفائی نیست و بیانش آنست که ممکن در حد ذات خود موجود نیست نه از
خود و نه از غیر و اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبه
ذات هیچ شیء نتواند بود و هر چند غیر علة وجود شیء باشد و مقدم بر وجود شیء
چه وجود از جمله لواحق شیء باشد و همچنین هر غیری که نسبت داده شود بوجهی
از وجوه بذات شیء که از جمله لواحق آن شیء باشد و لواحق شیء متأخرات
از شیء و لاحق است بعد از مرتبه ذات و مرتبه ذات مقدمست بر جمیع لواحق
خود چه جمیع لواحق و اعتبار در مرتبه ذات مسلوب باشند لان الماهیة من حیث
هی لیست الا هی این سلبی که مفهوم است از لیست اگرچه از جمله اعتبارات است
و تحقق در مرتبه ذات اما ملحوظ است بعنوان سلب و رفع نه بعنوان تحقق

وثبوت

وثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط گویند و ملحوظ بعنوان
ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهر است میان سلب باعتبار
اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول تقاضای وجود موضوع نکند بخلاف ثانی
و تحقیق این در فن منطق مقرر شده و این تقدم مرتبه ذات بر لواحق تقدم
بالطبع است که تقدم محتاج الیه است بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است
و لواحق نظر بذات فرع و فرع لا محاله محتاج و موقوف بر اصل پس هرگاه که علة
وجود ممکن در مرتبه ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکن است نتواند
بود پس ممکن در مرتبه ذات خود اصلا وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه
وجود از غیر و در مرتبه ذات اگرچه عدم نیز نتواند داشت اما از خود ظاهر است
و اما از غیر بسبب آنکه اگرچه عدم معلول مستند بعدم علت است و علة چون در مرتبه
ذات نیست پس عدم علة در مرتبه ذات متحقق باشد و علة عدم معلول تواند شد
اما چون عدم علة نیز از جمله اغیار است و هر غیر که نسبت داده شود بذات از
جمله لواحق متأخره از ذات پس ممکن در مرتبه ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت
اما این عدم غیری که نمیتواند داشت عدم اسمی است که آنرا عدم عدولی گویند
چه عدمی که از جمله لواحق است عدم عدولیست نه عدم سلبی اعنی عدم بسبیل
سلب بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه عدم بمعنی سلب بسیط از جمله لواحق
شیء که در حیثیت تأخرش از شیء نیست چنانکه اشارت بآن شد پس عدم
سلبی بسیط در مرتبه ذات ممکن متحقق باشد و اینست مراد از عدم ذاتی ممکن
و این عدم که در مرتبه ذات متحقق است هر آینه سابق است بر وجود ممکن که لاحق
و متأخر است از مرتبه ذات ممکن چه مامع المتقدم لا محاله متقدم باشد پس وجود
ممکن لا محاله مسبوق باشد بعدم ذاتی و اینست معنی حدوث ذاتی و تحقیق

این مطلب بر نهج مذکور چون بسیاری از مطالب از مختصات این کتابست و ما در کتاب حکمة طبیة البطریق دیگر بیان این مطلب کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق این مطلب حیرتی و اضطرابی عظیم است و کلام شیخ ابوعلی سینا در بیان این مطلب در نهایت اجمالست و از بیانی که ما درین کتاب کردیم بتفصیل و تحقیق آن کلام کسی که طالب آن باشد تواند رسید و من الله الهدایة والعصمة فصل پنجم از باب دویم از مقاله دویم در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال انها و بیان وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل هر چه افاده کند وجود شیئی را یا افاده کند قوام شیئی را آن مفید را علة گویند و آن شیئی را معلول پس مفید وجود علة وجود باشد و مفید قیام علة ماهیت مثال علة وجود نار است که مفید وجود حرارتست و افتابست که مفید وجود ضوء نهار است و مانند انها و مثال علة قوام جنس ماهیت باشد و فصل ماهیت و همچنین ماده شیئی باشد و صورت شیئی و علة مفیده وجود و اگر خود افاده کند وجودش را انرا فاعل و علة فاعلی گویند و اگر باعث و داعی شود دیگری را بر افاده وجودش انرا غایت و علة غائی خوانند پس علة غائی نیز مفید وجود باشد چه او را شرکتی در افاده وجود باشد مثال علة فاعلی ذات نجار نظر بسریر و مثال علة غائی تصور کردن نجار و حصول نفعی را بوی چه تصور نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علة ماهیت اگر ماهیت با آن هنوز بالقوة باشد و بالفعل و تمام نباشد انرا علة مادی و علة قابلی نیز گویند چون پاره چوب نظر بسریر و اگر ماهیت با آن بالفعل و تمام باشد انرا علة صوری خوانند چون هیئات سریر که قایم است بپارهای چوب موضوع شده بترتیب مخصوص و گاه باشد که فاعل در افاده وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند و گاه باشد که انرا نیز گویند چون تیشه برای نجار یا بالعدم شدن امری که مانع بوده باشد از افاده وجود یا قبول وجود و انرا رفع مانع گویند

مانند

مانند زوال ضدی برای موجود شدن ضدی دیگر و گاه باشد که محتاج شود بموجود شدن امری و معدوم شدن وی معا و انرا معد خوانند مانند گام بر داشتن برای رسیدن بمنزل و گاه باشد که اطلاق لفظ علة نیز بر امور مذکوره نمایند بسبب انکه انها را مدخلیتی در علیت باشد پس منافاتی نداشته باشد با حصر علل در اقسام اربعه مذکوره و بباید دانست که هر معلولی محتاج بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلولی محتاج بعلة فاعلی باشد و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل مختار و گاه باشد که بعلت محتاج باشد و بس مانند مرکبی که صادر شود از فاعل مختار و فاعل اگر فعلش و تاثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و اراده انرا فاعل موجب گویند و اگر بشعور و اراده بود فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد ماده و انقضای مدة نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد بتجدد استعدادی در ماده و سبق موکیتی در زمانی محدث و مکون و فعلش احداث و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد که تخصیص بتکوین دهند و حکما گویند هر گاه فاعل واحد بود من جمیع الجهات والحیثیات از وی صادر نشود در مرتبه واحد مگر معلول واحد و سایر معلولات از وی بواسطه صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق و در حدیث مؤید این است و محقق طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که علة لابد است از خصوصیتی معین که بآن خصوصیت معلول معین ازو صادر شود و شیئی را خصوصیتی معین از جهت معین با شیئی معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها از همین جهة بعینها با شیئی دیگر نتواند پس اگر معلولی دیگر ازو صادر گردد بخصوصیتی دیگر و جهت دیگر تواند بود و ترکب علة از خصوصیتی لازم اید و این خلاف فرض است و اختیار فاعل مانع ازین حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل باشد و بجهت اختلاف در و نبود موجب تکثر نتواند شد و الا غیر محل نزاع باشد و فاعل هر گاه تام الفاعلیة

كما وقع في الكافي ان اول ما خلق الله العقل

باشد و تاثیرش موقوف هیچ امری از امور نباشد یا جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او را حاصل
باشد انرا علة تامه خوانند و علت چون تامه باشد تخلف معلول از و ممتنع باشد یعنی
جایز نبود که علة تمام باشد و موقوف بر امری از امور نباشد و مع ذلک زمانی بگذرد
و معلول از و صادر نشود و در زمان دیگر صادر شود والا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه
صدور معلول در وقت دیگر با امکان صدور او درین وقت ترجیح وقت دیگر خواهد بود
بر این وقت و این ممتنع است چنانکه دانسته شد و شیء واحد بسیط فاعل و قابل هر دو
نتواند بود چه فعل و قبول منافی یکدیگرند در موضع واحد جمع نتوانند شد مگر از
جهتین که مکثر ذات موضوع توانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از مادی و صورت
چنانکه دانسته شد و فرق باشد میان ماده و علة مادی و همچنین میان صورت و علة
صوری چه ماده قیاس بصورت باشد و علة مادی قیاس بمرکب از ماده و صورت
مثلا هیولی ماده است نظر بصورت جسمیه و علة مادیست نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه
صورتست نظر بهیولی و علة صوریست نظر بجسم و اعراض را ماده باشد چه موضوعات ماده
اعراض باشند و ~~مراد از امکان~~ اما علة مادی نباشد چه مرکب نباشند نیستند از ماده
و صورت و حکما گویند هر حادث زمانی را لابد است از ماده که حامل امکان او باشد
و مراد از امکان استعداد باشد که انرا امکان استعدادی گویند و ان امری باشد
وجودی که مهیئه بان نزدیکتر شود بطرف وجود و عدم پس هر ممکنی که امکان ذاتی
بسبب تمامیت اقتضای علة مرجح وجود کافی باشد در ایجاد او و حادث زمانی نتواند
بود والا لازم آید که علتش تمام نشده باشد و تخلف معلول از علة تامه جایز نیست بلکه
قدیم زمانی خواهد بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او کافی نباشد لابد باشد
از امری که ضم شود با امکان ذاتی تا مرجح طرف وجود تمام شود و ان امر باید که
متعلق بزمان و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول باشد تا موجب آن شود که زمانی

در میان آید که دران زمان معلول معدوم بوده باشد تا حادث زمانی تواند بود چه حادث
زمانی چنانکه دانستی آنست که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر متعلق بزمان و حرکت
که مقرب ممکن است بطرف وجود باید که او را انسبتی و تعلقی باشد بان ممکن والا بآن مقرب او
موجود نتواند بود پس اگر آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق باشد آن مقرب را که امریست
وجودی تعلق باو نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم مطلق متصور نیست پس چیزی از آن ممکن
باید موجود باشد که او را اختصاصی بان ممکن بوده باشد و ان چیز یا محل خواهد بود در ممکن
یا محل مادی و وجود حال بی وجود محل صورت نتواند داشت پس باید که محل آن ممکن باشد
و محل منحصر است در هیولی و موضوع پس اگر ممکنی که کلام در حدوث اوست صورت باشد
باید که هیولای او پیش از او موجود باشد تا ان امر مقرب تعلق باو تواند داشت و اگر
عرض باشد وجود موضوعش پیش از و لازم بود و مراد از ماده درین مقام اعم است
از هیولی و موضوع پس هر حادثی مسبوق باشد بماده و مدتی اعنی زمانی و از انچه گفتیم معلوم شد
که حادث بعینه یا صورت خواهد بود یا عرض و آن امر مقرب نیز عرضی خواهد بود یا صورتی
که حال باشد در ماده سابقه حادث که استعداد ان ماده بان تمام شود برای حدوث
حادث و اگر ان صورت و عرض نیز حادث باشند لابد مسبوق باشند بماده متلبسه بصورتی
و عرضی دیگر تا منتهی شود بصورتی یا عرضی که ماده در بدو فطرت بان متلبس بوده و علة غایی
علة فاعلیت بوجهی و معلول فعلیت بوجهی دیگر چه علة فاعلیة فاعل باشد و داعی
و باعث فاعل بر فعل تصور اوست پس علة فعل باشد و چون وجودش در خارج مترتب
بر فعل است معلول فعل نیز باشد اما علیتش باعتبار وجود ذهنی است و معلولیتش باعتبار
وجود خارجی و جمیع افعال طبیعت که مبادی غریزیه از طبایع عدیم الشعور اند مانند
احراق نار و تبرید ماء و مانند اثار صور معدنیه و افعال قوی نباتیه را علل غائیه ثابت
است که متصور و معقول مبادیه است که وجود طبایع مستند است بانها چه علة غائی لازم نیست

که متصور مبادی قریبه باشد بلکه مبادی متصور علل بعیده باشد کافیست چه بسیار دانستی
که علة قریبۀ حرکت قسری طبیعت مقسور است پس فاعل حرکت رمی مثلا طبیعت رمی باشد
بقوتی که مستفاد است از رامی و علة غایی رمی که رسیدن بهدف است متصور طبیعت
رمی نتواند بود و که علة قریبه رمی است بلکه متصور رامی است که علة بعیده رمی است
و انبعاث رمی را از علة غایی داشتن بیرون نبرد پس هیچگونه استبعاد نبود که با وجود
حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتملست بر آنها فاعل قریب آن افعال طبایع عدیمة
الشعور باشند و معلول واحد شخصی از دو علة مستقله نتواند بود نه بر سبیل اجتماع
و نه بر سبیل تعاقب چه میان علة و معلول لابد است از خصوصیتی که بآن خصوصیت
معلول از علة صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح صدور این معلول معین باشد
بدون معلولی دیگر پس آن خصوصیت هر معلولرا بنسبت بدو علة متباین نتواند
بود مگر باعتبار امری که مشترک بود میان علتین پس فی الحقیقه علیت علة راجع شود
بان امر مشترک که امر واحد است پس علة مستقله واحد نباشد مگر واحد و چون
علل مترتب شوند بانطریق که علتی مع علتی دیگر بود و همچنین علتی را که بعد از علتی
دیگر در آن سلسله بود بعیده و علة اخیره را که مباشر معلول اخیر است قریبه و هرچه
در مابین بعیده و قریبه بود متوسط گویند و متوسط متعدد تواند بود و ترتب علل
الی غیر النهایه را تسلسل گویند و اگر علیت متراجع شود دور نامند پس اگر از مرتبه دویم
برگردد دور مصرح و اگر از بالاتر برگردد دور مضمر گویند و دور و تسلسل باتفاق علما
باطلست اما دور بسبب آنکه مستلزم تقدم شیء است بر نفس خود که بدیهی البطلانست
و اما تسلسل بر بطلانش دلایل بسیار است و از انجمله دو دلیل که اظهر و اشهر است ذکر
کنیم اول برهان تطبیق و آن جاریست بر امتناع عدم تناهی منفصلات مترتبه
مجتمعه در وجود و متصلات قاره تقریرش آنست که گوییم اگر ترتب علل مثلا الی غیر النهایه

جایز باشد سلسله بهم رسد که مشتمل بر اجزای غیر متناهی که هر یک از آن اجزا غیر جزو
اخیر هم علت باشد و هم معلول اما معلول نظر بجزو فوق و اما علة نظر بجزو تحت پس آن
سلسله فی الحقیقه منحل شود به دو سلسله یکی تمام علل و دیگری تمام معلولات و این
هر دو سلسله اگرچه بالذات واحد اند اما بحسب اعتبار عقل در نفس الامر دو سلسله باشند
که در نظر عقل جدا باشند از هم و عدد احاد یکی از آن دو سلسله که سلسله معلولات
باشند افزون بود از عدد احاد سلسله دیگر که سلسله علل است بر احدی که آن معلول
اخیر است چه او معلول است و علة نیست و مارا میرسد که فرض کنیم تطبیق جزو اول از سلسله
علل را بجزو اول از سلسله معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست چه جزو اول سلسله
علل بازای جزو اول از سلسله معلولات در برابر اوست چه آن علیت بازاء این معلولیت
است و جزو دویم بازاء جزو دویم و همچنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را و خواه که انطباق
واقع است بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسله معلولات
در انطراف منتهی نشود بلکه همیشه باعلیتی معلولیتی باشد لازم آید که عدد احاد سلسله
معلولات که زاید بود مساوی باشد با عدد احاد سلسله علل که ناقص بود و تساوی
زاید و ناقص بدیهی البطلانست پس واجبست انتهای سلسله معلولات و چون منتهی شد
سلسله معلولات لازم آید انتهای سلسله علل نیز چه زیادتی سلسله معلولات بر
سلسله علل نبود مگر بواحدی و زاید بر متناهی بواحدی و بالجمله بقدری متناهی
بالضرورت متناهیست و اجرای این برهان در متصلات ظاهرتر است و طریقش آنست که گوییم
اگر خطی مثلا غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف و خواه از یکطرف اگر از یکطرف غیر
متناهی باشد یکنوبت از مبدء خطی الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و یکنوبت دیگر بعد از
مبدء بقدر ذراعی مثلا اعتبار کنیم الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر از هر دو طرف غیر متناهی
بود نقطه بر هر موضعی از آن خط که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه الی غیر النهایه خطی اعتبار

کنیم و از نقطه دیگر بعد از نقطه اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر هر تقدیر خط دوم چون جزء
خط اول است مغایر او باشد مغایرتی که جزء راست نظر بکل و بعد از آن تطبیق کنیم طرفی
خطین را پس یا خط اول متناهی شود و الا آن وی زاید و ناقص لازم آید و خط دوم
نیز متناهی شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره متناهی است و از تقریر این برهان
ظاهر شد که اجزای وی موقوفست بر اینکه اجزای سلسله و همچنین اجزای فرضیه متصل
بهم مجتمع باشند باهم در وجود پس اجزای این برهان در مثل سلسله معدات و زمان و حرکت
متصور نیست دوم برهان تضایف و آن جاریست در هر چه اجزاء وی بالفعل موجود
بود و متصف بود بوصفین متضایفین چون علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت
و مانند آن پس در متصلات جاری نتواند شد و تقریرش آنست که گوییم هر یک از اجزای
سلسله علل مثلا غیر از معلول اخیر متصف است بعلیت و معلولیت معا و معلول اخیر متصف است
بمعلولیت تنها و علیت و معلولیت متضایفانند و متضایفان متکافیانند در وجود
یعنی بازاء هر جزء از احد المتضایفین موجود باشد واجب است موجود بودن مضایف
دیگر نیز و در هر جزو سلسله مفروضه علیتی و معلولیتی موجود است بخلاف معلول اخیر که در او
معلولیت موجود است بدون علیت پس اگر سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلتی که
متصف بمعلولیت نباشد و علیت آن علت بازای معلولیت معلول اخیر بود لازم آید
که بازای معلولیت معلول اخیر که فردی از احد المتضایفین است فردی از علیت که متضایف بآن
دیگر است موجود نباشد و این محالست و توقف اجزای این برهان نیز بر ترتیب و اجتماع
در وجود ظاهر است و همچنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی مشروطست باین هر دو
شرط نزد حکما اما اجتماع در وجود بسبب آنکه بدون اجتماع اجزای معدومات باشند
و وصف وی که بسبب اتصاف بعدم تناهی بر اشیا راه یابد فرع آنست که صفت عدم تناهی
عارض آن باشد و عروض این معنی فرع آنست که آنها را تحقق باشد یا در خارج و یا در ذهن

وتحقق

و تحقق در خارج بالفرض منتفی است و تحقق ذهنی موقوفست بر اعتبار ذهن و ذهن از اعتبار
غیر متناهی عاجز و از اینجاست که همه معترفند که تسلسل در اعتباریات جایز است بسبب آنکه
اعتباریات منقطع شود بانقطاع اعتبار و اما ترتیب آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات
فرع عروض عدد است و عروض عدد فرع تعیین آحاد و جهة مخصوصیت مراتب عدد و تعین
آحاد فرع ترتیب مثلا عروض عشریت مر آحاد معینه فرع آنست که بعضی از آن آحاد
متعین باشد برای عروض واحدیت و بعضی برای عروض اثنینیت و بعضی برای
عروض ثلثیت و همچنین پس اگر ترتیبی باشد در واقع میان آن آحاد و یا ترتیبی
در آن آحاد اعتبار کنیم عروض عدد عشره تواند و الا بالفعل عشره نخواهد بود
بلکه از شأنش خواهد بود که اگر اعتبار ترتیبی در آن آحاد کنند بالفعل عشره گردد
و بدون اعتبار ترتیب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر متناهی
مادام که غیر مرتب باشد غیر متناهی بالفعل نتوانند بود و اعتبار ترتیب نیز
اگر کنند الی غیر النهایه اعتبار نتوانند کرد و بسبب اعتبار انقطاع پس غیر متناهی بالقوه
نیز نخواهد بود و چون عروض عدم تناهی اصلا نباشد و عدم تناهی در وی راه
نتواند یافت و از آنچه گفتیم ظاهر شد فساد ظن جماعتی که گمان برده اند صحت اجرای
براهین تسلسل را در غیر متناهی غیر مترتب بتوهم آنکه عدد عارض آن شود و بسبب عروض
عدد ترتیبی که در عدد است در آن بهم رسد و جمهور غیر متکلمین مطلق غیر متناهی
را ممتنع دانند لیکن دلیلی در اثبات آن نکنند **فصل ششم** از باب اول
از مقاله دوم در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع بدانکه جمیع عقلای عالم
از ملیین و غیرهم متفقند در حدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله تعالی بمعنی مسبوقیت بعدم
و اختلافی در این نیست و اختلافی که هست در این است که عدم که هست عدم ذاتی است
یا زمانی حکما برآنند که عدم ذاتیست و متکلمین برآنند که عدم زمانی است و حادث

139

انبیا علیهم السلام و حکمای اقدمین مطلق است در حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی
یا زمانی حتی اینکه بعضی گمان برده اند که قول بقدم عالم از زمان ارسطو ناشی شده
و پیش از ان نبوده و سبب ان است که چون قدما اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند
و مراد ایشان حدوث ذاتی بوده و مردم حدوث زمانی تصور میکرده اند ارسطو
تصریح بقدم زمانی کرده بواسطه اظهار مراد قدما و بعضی را بعضی از قلت تامل
در قوانین حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود و از حکمای اقدمین
و صواب نه اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین از این مقوله است چنانکه
بعضی از انها را شیخ ابونصر فارابی در جمع بین الرایین بیان نموده و در احادیث
ائمه معصومین صلوات الله علیهم تصریحی باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم از ان معنی
که سبب احتیاج بصانع باشد و بس غایتش علمای متکلمین از قدمای متاخرین
متفقند در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند
بر حدوث زمانی اما اثبات این اجماع مشکل است و اجماعی که محقق است بر
مطلق حدوث است بی تقیید بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه که درین باب ایراد
نموده اند بغایت ضعیف است و حکمای متاخرین بجد اند در قدم زمانی و شبهه
ایشان درین باب خالی از قوتی نیست و التحقیق انکه بعد از اذعان بمعنی حدوثی
که سبب احتیاج عالم بصانع است ثمره منازعه بین الطرفین مدخلیتی در
دین ندارد و زیاده نفعی بران مترتب نیست بلی منازعه درین مسئله از دو وجه
گنجایش دارد یکی انکه سبب محوج بصانع حدوث ذاتیست یا زمانی دیگر انکه
امتداد زمان در جانب ماضی متناهیست یا غیر متناهی و حق در محل نزاع اول
که حدوث ذاتی که لازم معنی امکانست در سببیت احتیاج بصانع مستقل و
کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو ممکن محتاج است بمرجح چنانکه بیان کرده

المشاجرة و التشاجر
با کسی خلاف کردن
صح

بدون

40

و چون متکلمین امکان حدوث ذاتی را در اثبات احتیاج عالم بصانع ندانند بلکه حدوث
زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج دانند لهذا متصدی اثبات حدوث زمانی
شده اند بدلایل عقلیه که از عهده اتمام انها بدر نتوانند امد و کار بر ایشان تنگ
مشکل شده و دعوی اجماع نیز بر تقدیر صحت مفید مطلب نیست چه اثبات صانع موقوف
علیه اثبات نبوت است که موقوف علیه حجیت اجماع است بسبب انکه اجماع از ادله
سمعیه است که موقوفست بثبوت نبوت و با وجود این بر ایشان دور وارد اید که اثبات
صانع واجب الوجود نتوانند کرد چه هرگاه سبب احتیاج بموثر حدوث زمانی
باشد نتواند بود که سلسله علل حادثات منتهی شود بممکن الوجودی که قدیم زمانی
باشد و چون امکان تنها موجب حاجت بعلت نیست دور لازم اید و نه تسلسل
و در محل نزاع دوم حق تناهی امتداد زمانست باجماع ملیین و انعقاد این اجماع
ظاهر التحقق است و این معنی مستلزم حدوث زمانی اعنی مسبوقیت عالم بعدم زمانی
نیست بلکه حق انتهای امتداد زمان است بعدم مطلق نه بعدم متقدر که مراد
متکلمین از عدم زمانی همانست و انرا زمان موهوم نامند چه این زمان موهوم
اگر منشا انتزاع ندارد اختراع محض خواهد بود و اگر دارد غیر ذات باری تعالی
باید باشد چه وجود باری تعالی منزه از انست که منشا انتزاع متقدار تواند بود
بالعرض و اگر غیر ذات باری تعالی باشد قدم جزئی از عالم لازم اید و این مناقض
مطلب ایشانست بلکه حق انست که عدمی که امتداد زمان منتهی باوست مانند عدمیست
که امتداد اقطار عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه ورای سطح محدب فلک اعظم
متقدر نیست بل لا خلاء هناک و لا ملاء و همچنین ما ورای امتداد زمان متقدر
نتواند بود و متکلمین اگر در حدوث زمانی عالم باینقدر اکتفا نمی بینند شک
نیست در صحتش و دلیل برین اجماع است میتواند بود نه دلایلی که خود متجشم

اجرای آن شده اند و غایت سعی عقول درین مطلب تصحیح امکان انفکاکی است
چنانکه بیان کردیم چه انعقاد اجماع بر خلاف ممکن متصور نیست و اگر غرض این
اثبات سبق عدم متقدر باشد چنانکه ظاهر بلکه صریح اکثر دلایل ایشانست لا محالة
معنی عقلا ممتنع است و دعوی انعقاد اجماع بر این مطلب غیر مسموع و غرض حکما
نیز از ادله قدیم زمانی اگر مناقضه این دعوی متکلمین است شک نیست در صحت
آن و اگر غرض اثبات عدم تناهی امتداد و زمانست ادله ایشان مدخولست
و من بتوفیق الله تعالی از عهده تزییف انها در مؤلفات خود بیرون آمده ام وجوه
ذکر ادله طرفین و بیان ضعف و مدخولیت انها موجب اطناب عظیمست
و غرضی نیز متعلق بان نیست لهذا طی آن مراتب نموده بهمین قدر که موجب ابتدایا
بسعادات کلمات جانبین بحقیقت امری تواند شد اقتصار کرده والله
ولی الهدایة والعصمة **فصل هفتم** از باب اول از مقاله دویم در اثبات واجب
الوجود بدانکه مقصد اقصی و مطلب اسنی از علم کلام و حکمت بلکه ثمره هر علمی
و نتیجه هر موفقی شناخت واجب الوجود و مبنای همه خیرات و اصل و اساس
جمله سعادات بر تعین بودن بوجود مبدئی و صانعی که ابتدای هر وجودی
و فیضان هر جودی از جناب کبریای او بود و رجوع هر ذره و بازگشت هر قطره
بدریای رحمت بی پایان او باشد و بباید دانست که چنانکه عاقل از خاصیتی
که در انسان بیند داند که جوهر انسان نه از جنس جواهر این عالم جسمانیست
و آن خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه و معانی مجرده است همچنین در واجب الوجود
خاصیتی هست که بآن خاصیت توان دانست که وجود مقدس او نه از نحو وجود
موجودات عالم امکانی نیست و آن خاصیت محتاج بودن همه اشیا و مستغنی
بودن او از همه که لوازم وجوب وجود است و لهذا حکمای الهیین و سایر علمای

محققین

محققین بحث اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده اند یعنی اثبات واجب الوجود
کرده اند و بعد از آن از خاصیت وجوب وجود بخصوصیت نعوت جلال و سایر صفات
کمالش برده طریق اثبات واجب الوجود حاجت و اضطرار وجود ممکنست که
محتاج باثبات نیست بعلتی و مرجحی و وجوب انقطاع سلسله حاجت پس علم در اثبات
واجب دانستن احوال ممکنست و شناختن خاصیت وجود ممکنی که محتاج بودن
اوست بمرجح و امتناع ترجح وجود بنفسه و بطلان اولویه ذاتیه و امتناع ذهاب سلسله
حاجت الی غیر النهایه که تسلسل عبارت از وست و امتناع حصول وجود بسبیل
دور و جمیع این مقدمات ببراهین قطعیه در فصول سابقه دانسته شد و بعد از
حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود بنحوی
و بشرایط معتبره در انتاج چنانست که گوییم شک نیست در وجود ممکن الوجودی
و هر ممکن محتاج است بمرجحی و علتی که موجود باشد در وقت وجود او و آن علة نیز
اگر ممکن الوجود بود محتاج خواهد بود بعلتی دیگر و علة این علة اگر ممکن اول باشد
دور صریح لازم آید و اگر ممکن ثالثی باشد نقل کلام در علة آن کنیم و در هر مرتبه
اگر علیت رجوع کند دور صریح یا مضمر لازم آید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علیت
از هر مرتبه منتقل بمرتبه دیگر شود و الی غیر النهایه تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل
ببرهان قطعی ثابت شد پس واجب باشد انتهای سلسله علیت و انتهای حاجات
بوجود علتی واجب الوجود که وجودش بنفس خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی
نباشد و هو المطلوب و چون وجود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود را
خاصیتهاست همه در او موجود باشد باید که واجب الوجودی که ثابت شد وجود
او محتاج نباشد بغیر خود پس باید مجرد باشد از ماده و موضوع و زمان و مکان
و محل و حال و بالجمله از هر چه مستلزم افتقار و احتیاج بغیر بود و باید که بسیط الحقیقه

باشد که ترکیب بوجهی از وجوه در وی نبود و باید که وجودش در خارج عین حقیقتش بود و ماهیتش
در ذهن عین وجودش بود بالطریق که دانسته شد پس باید که او را شریک و نظیری
نبود نه در وجود و نه در حقیقت و او را ضدی و کفوی نبود چه ضد مستلزم محالست
باشد و ترکیب لازم آید و کفو مستلزم معلولیت بود چنانکه دانسته شد و افتقار
لازم آید و چون در وی ترکیب نبود او را جنسی و فصلی نباشد و چون او را ماده نباشد
که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد و جسم نبود و چون جسم نباشد
و مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسمیت و چون مقدار نبود قابل تجزیه و
تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و تحقق خواص وجوب وجود با
توابع و لوازم آن حاصل شد معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که انها صفات
جلال نیز گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که انها را صفات
جمال و صفات کمال نیز گویند **باب دویم از مقاله دویم** در صفات واجب الوجود
و در وی چند فصل است **فصل اول** در بیان صفات سلبیه و معنی اسم و صفت
و فرق میان صفت و اسم اشاره شد بان که واجب الوجود را دو گونه صفات
صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم انها معتبر است نسبت با موری که
ممتنع است اتصاف واجب تعالی بانها و واجب است نفی و سلب انها از واجب
الوجود و صفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجب است اتصاف واجب تعالی بانها اما صفات
سلبیه راجع شود بتجرد و تنزه واجب تعالی از هرچه لایق بجلال او نیست مانند جوهریت
و جسمیت و مادیت و ترکیب و شریک و کفو و ضد و مانند آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی
از انها اتصاف اوست بوجوب وجود که مستلزم نفی انهاست و همه انها دانسته شد
بغیر از جوهریت و آن نیز لازم آید از انکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین ذات
اوست و او را ماهیتی نیست بغیر از وجود و نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه موجود

در موضوع نباشد و جوهر را جنس ما تحت خود دانند پس جوهر باین معنی بر واجب تعالی
اطلاق نتوان کرد از دو جهت اما متکلمین چون در تعریف جوهر ماهیت را اعتبار نکنند
بلکه جوهر را موجود لا فی الموضوع دانند خواه ذو ماهیت باشد و خواه نه پس اطلاق
جوهر بر خدای تعالی نزد ایشان عقلا ممتنع نیست لیکن چون اسماء الله توقیفی است
یعنی موقوفست باذن شارع و در شرع اطلاق جوهر بر واجب تعالی وارد نشده
پس شرعا ممتنع باشد و ما چون بیان خواص واجب الوجود میکردیم و آن مستلزم
نفی صفات سلبیه است و بعد از آن اشاره بتفریع صفات سلبیه بر خواص وجوب
نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان نیست بلکه غرض ما درین باب مقصور است بر ذکر
صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجی هرچه جوهر و قایم بنفس خود است انرا ذات
گویند و هرچه عرض و قایم بغیر است انرا صفت خوانند و هر لفظی که دلالت کند بر ذات
بی اعتبار صفتی از صفات انرا اسم خوانند چون رجل و زید و هر لفظی که دلالت کند
بر ذات باعتبار صفتی از صفات انرا صفت گویند چون قایم و ضارب و احمر و ابیض
پس ذات و صفت مقابل هم اند در معانی و مفهومات و اسم و صفت مقابل هم اند
در الفاظ و عبارات و در باره واجب تعالی لفظی که دلالت بر صفت تنها کند بی
ملاحظه ذات صفت گویند چون علم و قدرت و اراده و مانند ان و این الفاظ را
در غیر واجب تعالی صفت نگویند بلکه معانی انها را صفت مقابل ذات گویند و لفظی
که دلالت کند بر ذات باعتبار صفتی اعنی لفظی را که باعتبار سابق در باره
دیگران صفت مقابل اسم میگفتند در باره واجب تعالی انرا اسم خوانند چون عالم
و قادر و مرید و امثال آن پس الفاظ علم و قدرت و اراده و مشیت و حیوة و مانند
انها صفات الله باشند و الفاظ عالم و قادر و مرید و شائی و حی و امثال انها اسم
پس آنچه اسم است در واجب صفت باشد در غیر واجب لیکن فرقی است میان

145

اسم در واجب و صفت در غیر واجب آن فرق انست که ذات در مفهوم صفت در غیر
واجب بطریق ابهام و اجمال معتبر است نه بر سبیل تعیین و تفصیل مثلاً مفهوم قایم آن ذات
ما است که ماخوذ باشد با صفت قیام و بقرینه خارجی مفهوم شود که آن ذات مثلاً
ذات زید است و در مفهوم اسم در واجب ذات معین معتبر است مثلاً معتبر در مفهوم
علم که از اسماء الله باشد ذات معتبر است ان ذات واجب الوجود باشد ماخوذ
با صفت علم بخلاف قادر و حی و امثال ان در ذوریت وجود این فرق باعث مغایرت
در تسمیه شده باشد و در میان اسماء الله اسمیت که بجای علم است در غیر واجب
و آن لفظ الله است که موضوعست برای ذات واجب الوجود مستجمع جمیع صفات
کمال و ما گفتیم این اسم بجای علم است و نه گفتیم که علمست بسبب انکه معتبر در مفهوم علم
اسمی ذات معین است بی اعتبار صفتی از صفات و در اسم الله معتبر ذات معینی
باعتبار جمیع صفات پس فرق میان اسم الله و سایر اعلام اعتبار صفت و عدم
اعتبار صفت و فرق میان اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع صفات و اعتبار
بعضی از صفات پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست بلکه مکر تفصیل اسم الله پس الله اسم
اعظم اسماء الله باشد **فصل دویم** از باب دویم از مقاله دویم در عینیت صفات
واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین و امامیه باجمعهم و ثابت و محقق
در کلمات و احادیث امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
انست که در واجب تعالی صفت مقابل ذات یعنی عرضی و معنی که قایم باشد بذات
واجب تعالی عین ذات او است چنانکه وجود عین ذات اوست باین معنی که کاری که
در غیر واجب تعالی از ذات غیر باعتبار قیام صفت بان ذات ناشی شود در واجب تعالی
از ذات مجرد بی قیام صفتی باو ناشی شود مثلاً انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید
باعتبار قائم بودن صفت علم باو حاصل شود و تا صفت علم قائم بذات زید نشود

انکشاف

146

انکشاف و تمیز از او نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف در تمیز اشیا از ذات بذاته آید
و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قائم بذات او باشد و همچنین در سایر
صفات پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب باعتبار ترتب
اثر صفت علم برو و لفظ عالم در لغت عبارتست از ذاتی که ثابت باشد مفهوم
علم برای او و ثبوت مفهوم علم برای شی اعم است از انکه صفت علم قائم باشد
بذات او یا ذات او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مترتب بود
بر وجه حقیقت علم انست که اثر علم بر او مترتب شود خواه صفتی باشد قایم بذات
شی یا نه و خواه نفس ذات شی اگر گویند که لفظ مشتق در لغت موضوعست
برای ذاتی که قائم باشد مبدا اشتقاق باو جواب گوییم اولاً که لا نم که لفظ مشتق
موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوعست برای ذاتی که ثابت باشد مفهوم
مبدا اشتقاق برای او اعم از انیکه ثبوت مفهوم مبدا باعتبار قیام مبدا باشد یا باعتبار
ترتب اثر مبدا و بر تقدیر تسلیم گوییم وضع لغت برای تفاهم اهل عرفست و علوم
الهیه و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی و متفاهم اهل عرف
نیست بلکه مستفاد از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی از جهة برهان ثابت شد
در اطلاق لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند بود چنانکه در اطلاق لفظ موجود
بر واجب تعالی چه قیام وجود که مبدا اشتقاق اوست ممتنعست بر ذات واجب
چنانکه دانسته شد و برهان بر عینیت صفات در واجب الوجود چند چیز است
اول انکه اگر صفات واجب زاید باشند بر ذات و قائم بذات واجب خواه
مستند بذات واجب باشد و خواه مستند بغیر که بالعرض متاخر خواهد بود و بالذات
از ذات واجب و واجب در مرتبه ذات که مقدمست بر صفات خالی خواهد بود

ازصفات ودران مرتبه متقدمه که صفات هنوز موجود نیست امکان صفت خواهد بود
بالجمله که مرتبه طرف امکان صفت باشد ولازم آید که واجب الوجود در مرتبه
ذات مشتمل باشد بر جهت امکانی وحال انکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جمیع الجهات والا لازم آید که مرکب باشد ازجهتی وجوب وامکان چه بالضرورة جهت
وجوب وامکان هردو از جهت واحده نتواند بود برهان دیگر وجود واجبی اکمل انحاء
وجود است بالضرورة وجود مصدر اثار است وهریک از وجودات ناقصه امکانیه
درصدور اثار محتاج است بصفت که بواسطه هرصفتی نوعی از اثار ازو صادر گردد
پس احتیاج در صفت در صدور اثار نقص است در وجود پس وجودی که مستغنی
باشد ازصفت اکمل انحاء وجودات باشد پس برهانی بهیئت شکل اول منعقد
گردد باین طریق وجود واجبی اکمل انحاء وجود است واکمل انحاء وجود مستغنی است
ازصفت پس وجود واجب مستغنی باشد ازصفت برهان دیگر اگر کمالیه واجب زاید — صفت و
باشد ومتاخر از ذات واجب لازم آید که واجب دران مرتبه متقدم خالی باشد
از صفت کمال لاجرم نقص باشد پس ذات واجب والعیاذ بالله دران مرتبه مشتمل
باشد بر نقص برهان دیگر اگر صفات واجب مثل علم وقدرت واراده زاید باشند
بر ذات واجب لاجرم معلول واجب باشند وصدور انها از ذات واجب بواسطه
همین صفات نتواند بود والا تقدم شیء بر نفس لازم آید وبوساطت صفات
دیگر مثل ان صفات نیز نتواند بود والا تسلسل لازم آید بلکه باید بی وساطت
صفات باشد پس ذات واجب نظر بصفات خود فاعل موجب باشد وفعل
فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد وفعل اضطراری بالضرورة نقص بود ونقص بر
واجب الوجود روا نبود برهان دیگر اگر ذات واجب محل صفات خود باشد
قابل الصفات بود ولاجرم فاعل ان نیز بود چه استناد صفات واجب بغیر واجب

روا نبود

روا نبود پس لازم آید که ذات واجب من جمیع الجهات هم فاعل باشد وهم قابل و
امتناع این ثابت شد دلیل دیگر بر مذاق متکلمین صفات زایده یا حادث
باشد ویا قدیم بنابر اول محل حوادث شود وبنابر ثانی تعدد قدما لازم آید وهردو ممتنع
باشد ومذهب اشاعره زیادتی صفات است بر ذات واجب ومعتزله بر ایشان
اولا تعدد قدما لازم ارند وایشان در جواب گویند که ممتنع ذوات قدیمه است
نه صفات قدیمه وثانیا بر ایشان شرک لازم آورند چه شریک باری عبارت
از قدیمی است که وجودش از خود باشد نه از غیر وهر قدیمی نزد متکلمین وجودش
از خود باشد چه قدم را منافی معلولیت دانند وایشان در جواب گاه گویند
که شریک باری ذاتیست که قدیم باشد وصفت ذات نتواند بود وگاه گویند
شریک غیری را گویند که مشارک باشد وصفت واجب غیر واجب نیست اگر
چه عین هم نیست وگویند صفات الواجب لا هو ولا غیره وتو بعد ازاین مذکوره
از امثال این گفت وشنید فارغ میتوانی بود واشاعره بر ماننی صفات لازم آورند
وگویند فرقی نیست میان عینیت صفت وعدم صفت پس لازم آید که واجب خالی
ازصفات کمال باشد وخلو ازصفت کمال نقص باشد وجوابش آنست
که خلو صفت کمال وقتی لازم آید که اثار صفت منتفی باشد اما با ترتب اثار
صفت خلو صفت لازم که نقص باشد بلکه درغایت ظهور است که ترتب اثر
صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت اکمل است از ترتب اثر با وجود صفت
وحال انکه ما قایل بعدم صفت مطلق مفهوما ومصداقا نیستیم بلکه قایلیم به تحقق
مفهوم صفت ولازم که در تحقق مفهوم صفت مصداق مغایر ذات لازم باشد
بلکه تحقق مفهوم را لابد است مصداقی اعم از انکه مغایره باشد چنانکه در ماعلی
ذات باشد چنانکه در واجب فصل ستیم از باب دویم از مقاله دویم در

تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بان که کدام قسم است که عین است در واجب تعالی
بباید دانست که صفت ثبوتی بر سه گونه است حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیت
و قادریت و حقیقیه محضه مثل حیوة و اضافیه محضه مثل خالقیت و رازقیت حقیقیه محضه انست
که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نیز نشود و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر
بهیچکدام موقوف نباشد بتحقق چیزی دیگر که مضایف صفت باشد و اضافیه محضه انست
که مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر هر دو موقوف باشند و حقیقیه
ذات الاضافه انست که اضافه در مفهومش معتبر نبود اما عارض او شود و بالجمله تحقق
موقوف نباشد و ترتب اثر موقوف باشد مثلا عالمیت بودن شیء است بحیثیتی که
اگر دانستنی باشد بداند پس تواند بود که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد
پس بودن بحیثیت مذکوره مستلزم وجود چیزی که مضایف او باشد نیست و چون
معلوم موجود شود اضافه لا محاله متحقق شود میان عالم و معلوم و انچه گفتیم بخلاف رازقیت
مثلا چه تا مرزوق نباشد رازقیت متحقق نشود و اگر سوال کنند که رازقیت نیز
بودن شیء است بحیثیتی که مرزوق متحقق شود و دور نیست بهر پس فرق چیست میان
او و عالمیت جواب گوییم که این مفهومات بامر جعلی نیست بغیر از عرف و متعارف
نیست که اطلاق رازق کنند بر کسی که هنوز رزق از او متحقق نشده باشد همچنانکه
متعارف نیست که اطلاق سخی و جواد کنند مگر بر شخصی که سخا و جود از او بفعل آمده
باشد بخلاف عالمیت چه هر که از شانش علم باشد باینمعنی که بفعل آمدن علم او
موقوف بهیچ چیزی نباشد مگر تحقق معلوم در عرف او را عالم گویند مثلا کسی
که مشکل در علم نحو باشد گویند عالم بحل این مشکل فلان نحویست و حال انکه صورت اشکال
ان اشکال در ذهن آن نحوی در نیامده باشد چه جای حلش و شاهد اینکه گفتیم بینا
چه لا محاله بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد اگر چه هیچ مبصری پیش او حاضر نباشد

و سر این فرق که بیان کردیم انست که مثل رازقیت و سخا و جود صفات فعل
باشند و صفت فعل انست که اغلب از مباشرت و تمرن و تکرار جا بهم رسد و بر سبیل
ندرت اگر بعضی پیش از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد نیز وجود ظاهرا
معلوم نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقیه که صفات ذات باشند
و نوعی دیگر از صفات فعل باشند که از مبادی فعل و یا از توابع و لوازم فعل
باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت و حدوث انقسم نیز در وقت
حدوث فعل باشد و چون این جمله دانسته شد بباید دانست که انچه عین است در
واجب صفات حقیقیه است علی الوجهین نه اضافیه محضه چه مفهوم اضافی عین
ذات نتواند بود و کمالی نیز در نفس اضافه نیست که خلو از او مستلزم نقص باشد
بلکه اضافات بعد از کمال و عالمیت ذات عارض شود و محققان از حکما بر انند
که صفات اضافیه واجب با کثرت مفهومات نیست در خارج مگر عین اضافه واحده
که آن اضافه مبدئیت است نظر بجمیع اشیا و چنانکه ذات واحده علم است باعتباری
و قدرت است باعتباری و اراده است باعتباری و همچنین کذلک اضافه واحده
که آن مبدئیت اشیا است خالقیت است باعتباری و رازقیت است باعتباری
و رحمیت است باعتباری و رحمانیت است باعتباری الی سایر الاضافات و اختلافی
نیست مگر بحسب اعتبار و آن اضافه واحده واحد است بحسب اوقات و ازمان
مختلفه نیز من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان موجب اختلاف
و تجدد آن اضافه واحده نیست مگر نسبت واحده و فهم اینمعنی اگر چه بغایت دشوار
است خصوصا متقیدین در سخن زمان و حصار مکان را که سر تجرد از گریبان تعلق
بر نیاورده باشند و دشت بهره فضای واسع لا زمان و لا مکان ببصر بصیرت ننموده
اما مطابق واقع است و مؤدای برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن و چون

١٥١

انشاء الله تعالی دانسته شد شروع در اثبات بعضی از صفات کمال که محتاج باثبات باشد
و شرح معانی و بیان کیفیت انها خواهد شد **فصل چهارم** از باب دویم از مقاله
دویم در بیان قدرت و وجوب تعالی و اراده و اختیار بدانکه قدرت بمعنی قوة
و توانایی است و توانایی بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر بفعل و ترک هر دو
باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند بنا بر انکه تواند هم که نکند و نگویند مثلا
که آتش تواند که بسوزاند بسبب انکه نتواند که نسوزاند پس قوة امکان صدور فعل و ترک
باشد نظر بفاعل بطریق تساوی پس رجحان احدهما لا محاله محتاج باشد بمرجحی که انرا داعی گویند
یعنی باعث بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقه ان تصور و علم مرجح
خواهد بود پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و بهمین جدا شود قدرت
از امکانی که هر معلول را در مرتبه وجود علت می باشد و ان امکان لا محاله مستلزم
تساوی فعل و ترکست نظر بفاعل و حال انکه آن تساوی را مطلقا قدرت نگویند
و همچنین هر فاعل طبعی که تاثیرش موقوف باشد بوجود شرطی شک نیست که وجود
و عدم شروط با قطع نظر از وجود و عدم شرط متساوی النسبه باشد نظر بفاعل
و ظاهر است که آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت قسم اولیست که مقارن شعور
فاعل باشد و مرجحی که لا بد است ضم شدن آن تا علت فعل یا ترک تمام شود میباید که متعلق
شعور باشد و تعلق شعور با مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل گردد پس مطلق
مقارنت شعور در مقدور بودن فعل کافی نیست و الا بایستی که حرکت ساقط از
کنار بام حرکت اختیاری بودی بلکه می باید شعور از مبادی فعل بود تا فعل اختیاری باشد
پس هرگاه شعور از مبادی فعل باشد اگر همیشه از فاعل ان فعل صادر گردد و که دائم
اختیاری و مقدور خواهد بود و این بود بیان معنی قدرت و قدرت باین معنی مقابل
ایجاب و اضطرار بود و قدرت را معنی دیگر هست که بان معنی مقابل عجز بود و آن قائم

بودن است

١٥٢

بودن است از افاده وجود و یا از منع وجود و این معنی اعم است از معنی اول چه این معنی در
فاعل مطلق نیز یافت شود و اما اراده حالتی بود که حاصل شود فاعل را بعد از تصور
منفعت یا مصلحت که داعی عبارت از انست یا ارتفاع موانع و آن حالت را عزم و
اجماع نیز خوانند و در اغلب تابع شوق بود بدلیل انکه گاه باشد اراده بود بی
شوق چنانکه در تناول دوای تلخ و بشع گاه باشد که شوق باشد بدون اراده چنانکه
در تناول اشیاء محرمه و ضاره مر متقیان و بیماران را و چون اراده جازمه حاصل شد
فعل واجب شود که اگر واجب نشود در همان مرتبه قدرت و امکان باقی باشد
و وجود نتواند شد بدلیلی که دانسته شد در بیان انکه ممکن تا واجب نشود بعلت ممتنع
باشد وجودش و این وجوب شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نبود بنابر
انکه قدرت متقدم باشد بر اراده و منافات نبود میان وجوب بعدی و امکان
قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود و نظر بقدرت و واجب شود و نظر باراده اما
اختیار ترجیح دادن احد طرفین است و یقین بود که هر فعلی ثابت است نظر بقدرت
بحصول اراده جازمه متعلقه بان طرف بر طرف دیگر و این ترجیح چون موقوف
بحصول علم متعلق بوجود مصلحت و ارتفاع مفسده پس اگر علم نظری باشد و حاصل
نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که در و تامل و ملاحظه رود و نظر و فکر ممکن شود
پس تراخی و فاصله زمانی حاصل شود میان ذات قادر از این حیثیت که قادر است
و میان صدور فعل از او تراخی و فاصله متفاوت بقدر تفاوت ازمنه فکر و تامل
در حصول علم و فعل لا محاله مسبوق شود بعدم زمانی و اگر علم مذکور حاصل باشد در
مرتبه قدرت و محتاج تحصیل و زمان تحصیل نباشد واجب شود که ترجیح دفعه حاصل
شود و وجود فعل مترتب گردد و بر و بدون تراخی و فاصله زمانی این بود بیان
مفهومات الفاظ ثلثه اما دلیل بر انکه واجب الوجود قادر و مختار است نزد متکلمین

که قایل اند بحدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله و مسبوق بودنش بعدم زمانی آنست که اگر نه چنین بودی
بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار و ایجاب فعل عالم ازو صادر شدی هر آینه
تخلف عالم ازو و حدوث او در جزء معین از زمان وهمی که وقت حدوث عالم باشد
صورت نبستی والا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی چه مرجح ذات فاعل نتواند بود و اراده
نیز بالفرض نیست که مرجح تواند شد و امری دیگر خارج نیز نتواند بود چه هر چه خارج فرض
کنی از ذات فاعل داخل عالم خواهد بود که مفروض حدوث او ست بجمیع اجزائه پس لابد
که فاعل مختار باشد و باراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده باشد و متعلق اراده
لا بد مصلحتی خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل قدرت و اختیار
واجب دو چیز تواند بود یکی آنکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکمل است از فاعل
بر سبیل اضطرار بالبداهه و واجب بودن واجب تعالی بر اکمل انحاء فاعلیت پس
فاعل مختار باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات کمال برای واجب تعالی کنند و عمده
درین باب آنست که هر گاه طرفی نقیض هر یک بوجهی باشند که صحیح باشد اتصاف
موجود بها بموجود با دمع ذلک یکطرف اشرف از طرف دیگر بود عقل حکم کند که واجب
الوجود باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم
و غیر متکلم و همچنین حیوة و سمع و بصر با مقابلات آنها دلیل دویم آنکه هر یکی از اجزای
عالم مجردات و مادیات و سماویات و ارضیات مشتمل است بر حکمتها و مصلحتهای
عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه از حکما و محققین علما درین باب مجلدات
تصنیف کرده اند و مولفات پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر آنها شود شک
نکند در آنکه فاعل و صانع آنها ایجاد نکرده آنها را مگر بجهة آن مصلحتها و حکمتها از روی
کمال علم و دانش بان مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بان که صانع ترجیح وجود
آن موجودات بر عدم نکرده مگر برای آن غایات و اگر نه آن غایات بودی وجود

وعدم هر دو نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مگر همین
و از تقضا عیف الجز مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی نیست مگر علم
بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم نیست مگر عین ذات چنانکه قدرت باشد
پس ذات مقدس واجب تعالی باعتبار آنکه وجود و عدم اشیا نظر باو مساویست عین
قدرت باشد و باعتبار آنکه منکشف شود باو مصالح و مفاسد اشیا عین کراهت و ارادت
و این ارادت و کراهت در فعل خواص بی واسطه واجب تعالی و آن نزد حکما نیست مگر
شیئی واحد که معلول اول و عقل اول باشد ارادت نظر بوجودش و کراهت نظر
بعدمش و این ارادت و کراهت متضمن جمیع ارادتها و کراهتهای وسایط است
نظر بافعال صادره بواسطه و چون افعال بواسطه مستند است بواجب تعالی که علة العلل
لکن جمیع ارادات نیز مستند باراده واجبست که اراده الارادات و این استناد
اجمالیست و نیز هر اراده که از هر واسطه نظر بفعلش صادر شود باراده واجب تعالی مامور
شود و اراده تفصیلی و آن تفصیلی واجب را که متعلقست باراده وسایط امر گویند و امر دو
نوع باشد تکوینی و تکلیفی بخطاب و عبارت لفظ باشد مثل صلوا و صوموا که در کلام
الهی وارد شود و لفظ امر درین صیغها حقیقت باشد چنانکه در علم اصول ثابت شده
و امر تکوینی عبارت از اراده تفصیلی واجب باشد که مذکور شد و اطلاق لفظ امر
بر اراده مجاز باشد و گاه باشد که از آن اراده که امر تکوینی عبارت از وست
بنا بسهولت فهم بلفظ کن که صیغه امر است تعبیر کنند کما قال الله تعالی إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا
أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ چه این قول و خطاب قول و خطاب معنوی
عقلی باشد که حقیقت قول و خطاب محالست پس اراده واجب تعالی در تکلیفات عبارت
از امر خطابی باشد و کراهت عبارت از نهی خطابی و امر و نهی در تکوینیات عبارت
از اراده و کراهت بود بر عکس اول و در تکلیفات اراده مکلف گاه باشد که مطابق

اراده الهی شود و طاعت عبارت از ان بود و گاه باشد مخالف افتد و معصیت عبارت
از ان باشد و این بسبب تعارض ارادات متخالفه مکلفین است که از ترکیب قوی و دواعی
مختلفه ناشی شود و امر و مراد از تکوینیات ارادات وسایط البته مطابق اراده الهی
باشد و اصلا مخالفت نیفتد و معصیت واقع نشود چه وسایط اگر مجرد اند چون عقول
و نفوس فلکیه اراده ایشان لا محاله عقلی صرف با معارض و مزاحم باشد و مخالفت متصور
نشود و اگر وسایط مادی باشد مانند طبایع لا محاله مخالفت بدو در نتواند باشد چه مخالفت
فرع شعور و اراده است که در طبایع مفقود است بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعدادات
مواد و قابل است و استعدادات مستند با مور خارجه اتفاقیه از اوضاع و حرکات
مختلفه متعارضه و این امور اتفاقیه مستند هستند بالعرض باسباب طبیعیه مستنده باراده
الهی چنانکه ما در کلمهٔ طیبه بیان کرده ایم پس گاه باشد که خلاف صورت مطلوبه بالطبع در
ماده روی دهد بنا بر سوء استعدادی که در ماده اتفاق افتد مانند اصبع زایده و تشوهات
خلقیه و انها نیز بالعرض مستند باشند باراده الهی پس انها مخالف اراده باشند بوجهی
اعنی بالذات و موافق اراده باشند بوجهی اعنی بالعرض و از اینجاست قضا و قدر متعلق
بشر و رد واقعه بالعرض ظاهر تواند شد چنانکه بیاید ان شاء الله العزیز و چون دانسته شد
که اراده واجب تعالی بر دو گونه است اراده اجمالیه نظر بکل که تفصیلیت نظر بمعلول اول
و اراده تفصیلیه نظر بکل که سبب قریب ارادات وسایط است و امر تکوینی عبارت
از وست پس انچه عین ذات واجب تعالی است اراده اجمالیه است که صفت ذاتست
و نیز همین اراده است که عین علم است نه اراده تفصیلیه که امر تکوینیه الهیست از مبادی
قریبه افعال است و حادث در وقت حدوث افعال پس صفت فعل باشد نه صفت
ذات و دانستی که انچه عین ذات واجب است صفات ذاتست نه صفات افعال بلکه
صفات افعال حادث است بحدوث افعال پس ممتنع است که عین ذات قدیمه باشد

و چون اینجمله دانستی بدانکه انچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده
که اراده از صفات فعل است و حادث بحدوث فعل چنانکه در اصول کافی و کتاب توحید
و کتاب عیون [illegible] در حدیث مناظره جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلام با سلیمان
مروزی منقول مراد ارادات تفصیلیست و انچه حکمای الهیین و محققین علمای متکلمین برانند
که اراده واجب تعالی عین ذاتست مراد ایشان اراده اجمالیه است که صفت ذات
لا محاله است و توهم منافات نیست مگر از قصور تحقیق و من الله الاعانة و التوفیق
بدانکه نزاع عظیمی که در میان متکلمین و مقلده حکما یعنی از متفلسفین مشهور است در باب
ایجاب و اختیار در واجب تعالی اصلی و حاصلی ندارد چه هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قایل نیست که فعل
خدای تعالی بر سبیل اضطرار باشد از قبیل صدور احراق از نار یا حرکت سقط از بالا [illegible]
جدا روا اطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تعالی در کلام هیچیک از اکابر حکما بنظر نرسیده
بلکه مصرح هستند [illegible] با اطلاق لفظ قادر و مختار بر او و مسوده کتب ایشان مشحونست
باثبات قدرت و ارادت و اختیار در واجب تعالی و هر کس را تامل و شک در ین معنی باشد
رجوع کند بکتب و رسایل شیخ ابو علی سینا که باتفاق علما ترجمان حکما است بلی چون حکما
قائلند بقدم زمانی عالم و عدم انفکاک و فاصله زمانی میان ذات واجب و عالم و نزد
ایشان هیچ زمانی نبوده که عالم بجمیع اجزائه در ان معدوم بوده باشد و متکلمین قادر مختار
کسی را دانند که فعل از و موجود نشده باشد و در زمان دیگر بعد از ان زمان موجود
شده پس بنابرین اصطلاح متکلمین واجب تعالی نزد حکما فاعل مختار نتوانند بود و [illegible]
مقابل مختار موجب است پس واجب تعالی نزد حکما باصطلاح متکلمین فاعل موجب
بوده باشد و تواند بود که بعضی از مقلده حکما نیز باین اصطلاح رفته باشند پس بنابرین
نزاع در ایجاب و اختیار راجع شود بنزاع در حدوث و قدم و بباید دانست که
این اصطلاح متکلمین درباره قدرت امریست عرفی و تواند بود که در عرف قادر گویند

مگر چنین کسی را اما عقل ابای عظیم دارد از اینکه این معنی را در مفهوم قدرت دخلی تواند
بود و اثبات ذات و صفات الهی عقلی صرفست و عرف را در آن اصلا مدخلی نیست
و چون قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت واجب تعالی عام و شامل است
مر جمیع ممکنات را چه هر ممکنی لذاته قابل وجود است و هر وجودی مستند بواجب الوجود
پس هر ممکنی مقدور واجب باشد غایتش همچنانکه استناد وجود بواجب اعم است
از آنکه بواسطه باشد یا بغیر واسطه استناد قدرت نیز همچنین باشد و بباید دانست
که هر چه ممکن باشد لازم نیست که او را بهر وضعی و حالی که اعتبار کنی ممکن باشد
مثلا وجود مسبب فی نفسه امریست ممکن و او را با عدم سبب که اخذ کنی لا بد ممتنع
باشد نه ممکن و چون اینجمله دانستی بدانکه نزاعهایی که در میان متکلمین بلکه در
میان سایر علما شایع است مثل اینکه شرور مقدور خداست یا نه و افعال عباد
مقدور خداست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفعست چه شر مقدور خداست
بالعرض چنانکه وجودش از خداست بالعرض و لازم نیست که بالذات شر مقدور
خدا باشد همچنانکه بالذات موجود نتواند بود و چه شری که بالعرض و تابع خیری
نباشد ممتنع الوجود است پس وجودش ممکن نباشد و همچنین فعل بنده مقدور
خداست بواسطه بنده همچنانکه وجودش از خداست بواسطه بنده اما اگر واسطه اعتبار
نکنی مقدور خدا نتواند بود بواسطه آنکه وجودش ممتنع خواهد بود و نه ممکن چه بنده
سبب فعل خود است و وجود مسبب با عدم سبب ممتنع و همچنین تشنیعی که بر حکما
کرده اند که ایشان قائلند که از خدا صادر نتواند شد مگر واحد پس لازم آید
بر ایشان که کثیر مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد مضمحل است
چه بر تقدیر وجوب ترتیب در موجودات ثابت باشد وجود معلول دویم در
مرتبه وجود معلول اول ممتنع خواهد بود و نه ممکن پس مقتضی مقدور واجب نخواهد

بود و ازین لازم نیاید که معلول دویم مطلق مقدور واجب نباشد و دانستی که ممکن را
بهر اعتباری که اخذ کنی لازم نیست ممکن بودنش پس جمیع موجودات متکثره هم
فرادی و هم معا مقدور واجب تعالی باشند بعضی بغیر واسطه و بعضی با واسطه و عجز
در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد هر موجودی در مرتبه خود ثابت است
و در مرتبه دیگر ممکن نیست بلکه ممتنع است و عدم قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد
بسبب آنکه ممتنع قابل وجود نیست

فصل پنجم

از باب دویم از مقاله دویم
در علم واجب الوجود بدانکه دلیل ثبوت علم برای واجب الوجود بر چند جهت
یکی بودن علم صفت کمال و وجوب اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال
موجود بما هو موجود باشد چنانکه در بیان قدرت گذشت دویم اشتمال موجودات
بر حکم و مصالح و منافع لا یعد و لا یحصی بر وجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف
صانع باینکه آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظه اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع
نزدیک ببدیهیست چه هر که در مصنوعات ارباب صنایع و حرف از نوع انسان
تأمل نماید در هر کدام که جهات مودیه بمصالح و منافع بیشتر بیند جزم کند بانکه
صانع آن اعلم است از صانع مصنوعی دیگر که آن جهات در او کمتر باشد پس اگر نه
اصل اشتمال بر وجوه منافع دلیل علم بودی کثرت وجوه دلیل کثرت علم نتوانستی
بود دلیل دیگر حقیقت علم نیست مگر منکشف بودن شیئی بر شیئی و سبب انکشاف
نیست مگر حضور شیئی نزد شیئی یعنی غایب نبودن شیئی از شیئی و حایل نبودن
شیئی ثالث در میان و حضور شیئی نزد شیئی وقتی متحقق تواند شد که شیئی
موجود باشد بالفعل و قایم باشد بذات خود نه بغیر تا شیئی دیگر نزد او حاضر
تواند شد چه اگر شیئی موجود بالقوة باشد نه بالفعل پس در حقیقت آن شیئی
هنوز موجود و حاضر نزد او نباشد و اگر شیئی بالفعل موجود باشد اما قایم بذات

خود نباشد بلکه قایم بمحل باشد پس هرچه موجود باشد برای او حاضر باشد نزد او
و در حقیقت برای او موجود و نزد او حاضر نخواهد بود بلکه موجود برای محل وی
و حاضر نزد محل وی خواهد بود پس ثابت شد که حضور شیء نمیتواند بود مگر برای
موجود بالفعل قایم بذات و هر موجود مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل
و قایم بذات است چه موجود بالقوه نیست مگر ماده و ذات مجرد نیست مگر قایم
بذات پس هر مجردی قابل علم باشد یعنی در وی مانعی از علم نباشد پس همین که
ثابت شد حضور شیء نزد وی ثابت شد عالم بودن وی بآن شیء پس گوییم هر مجردی عالم است
بذات خود بسبب آنکه حاضر است ذات وی نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی
از خود چه حضور درین مقام بمعنی عدم غیبت است نه بمعنی که مستلزم اثنینیت و تغایر
باشد بلکه اثنینیت اعتباری کافیست و حضور هر شیء نزد ذات خود بمعنی عدم
غیبت از ذات خود هرگاه ذاتا قایم بغیر نباشد بدیهی است اما اگر قایم بغیر باشد
حضور مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور است نزد خود چه تحقق حضور او است نزد
محل نه نزد ذات خود پس ثابت شد بودن هر مجردی عالم بذات خود و چون این مقدمه
ثابت شد گوییم واجب الوجود لا محاله مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی عالم است بذات
خود پس واجب الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب الوجود عالم باشد بذات
خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات چه جمیع موجودات مع وی اند و علم بعلت مستلزم
علم بمع است بیانش آنست که مراد از علم بعلت علم بوجهی است که علت بآن وجه علت
باشد و آن وجه مناسبت خاصیست که علت را با مع باشد که بآن مناسبت خاص مع
ازو صادر شود و علم بمناسبت لا محاله علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علت است
مستلزم علم بمع باشد پس گوییم وجهی که واجب الوجود بآن وجه علت مع خود است
عین ذات واجب الوجود است چه در واجب الوجود وجهی که زاید باشد بر ذات

تحقق

تحقق نیست پس هرگاه که واجب الوجود عالم باشد بذات خود و ذات او بذاتها
علت باشد مر مع را صادق باشد که واجب الوجود عالم است بعلت مع بآن وجهی که
علت مع است و علم بعلت از وجهی که علت است مستلزم است مر علم بمع را پس واجب
الوجود عالم باشد بمع خود پس ثابت شد علم واجب بمع اول و همچنین گوییم مع اول علت
مع دویم است و واجب الوجود عالم است بعلت مع دویم که عبارت از مع اول باشد
پس لازم آید که واجب الوجود عالم باشد بمع دویم نیز هکذا الی آخر الموجودات
پس واجب الوجود عالم باشد بجمیع موجودات کلی و جزئی این بود بیان ثبوت
علم برای خدای تعالی اما در کیفیت علم خدای تعالی بموجودات میان علما اختلافست
و سبب اختلاف آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی آنکه صورت شیء قایم باشد
بذات عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات خارجی مثل سما و ارض چه صورتی
مثلا از سما قایم شود به نفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر
بودن صورت سما نزد وی پس معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس صورت
سما باشد و ذات سما نباشد مگر معلوم بالعرض و بتبعیت صورت و این نوع
علم را علم حصولی گویند و نوع دیگر از علم آنکه ذات شیء بذاتها نزد عالم حاضر باشد
و منکشف بر وی خواه بسبب حضور اتحادی عالم و معلوم باشد بالذات چنانچه در علم نفس
ناطقه بذات خود و علم واجب الوجود بذات خود و علوم سایر مجردات بذوات خود
و خواه بسبب حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورت علمیه خود چه علم
نفس بسما مثلا بوسیله صورتیست حاصله از سما در ذات نفس و علم نفس بصورت سمائی
حاصله در نفس بمجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیله صورتی دیگر که اگر علم
بهر صورتی بوسیله صورتی دیگر بودی هر آینه در صورت علم نفس بشیء واحد صور
غیر متناهیه در نفس لازم آمدی و بطلان این از بدیهیاتست پس علم نفس بصورت علمیه

حاصله در نفس بوسیله قیام او باشد بنفس که موجب حضور وانکشاف او شده نزد نفس
وخواه بسبب حضور معلوم نزد عالم رابطه خاصی باشد ورای ان دو ورای قیام چون ارتباط
که معلول را با علت خود حاصل بود وچنانکه در علم نفس بقوای مدرکه خود مثلا چه نفس عالم است
بانکه بینا وشنوا است وعلم او به بینای خود نیست مگر بوجدان قوه بینای حاضره عنده
بذاتها نه بتصور یعنی قوه بینا وحصول صورت وی در نفس وتصدیق اینمعنی از قبیل
وجدانیات است واین حاضر بودن قوه بینایی قایم بعضو مخصوص است نه بنفس بلکه این
حضور بسبب معلولیت این قوات مر نفس راچه قوه بینایی وسایر قوی لامحاله از نفس
فایض شود بر محال خود پس معلولات نفس باشند وبالجمله درین صورتها که مذکور شد
نفس را محض حضور معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از ان معلومات نزد او
واین نوع علم را علم حضوری گویند پس چون حصول علم بر دو نوع است علی خلاف گرده اند
که حصول علم برای خدای تعالی بکدام ازین دو نوع باشد وخلاف نیست دراینکه علم خدای تعالی
بذات خود علم حضوری است چه علم حصولی در صورت متصور نیست چه حصول شیء در شیء
فرع مغایرت است بالذات وبالوجود میان هر دو شیء ومغایرت انجا نیست مگر بحسب
اعتبار بلکه خلاف در علم واجب تعالی است بما سوی وحکمای مشائین مثل ارسطو وابونصر
وابوعلی واتباع ایشان وبعضی از حکمای متقدمین ارسطو نیز قایل اند بعلم حصولی وشیخ
شهاب الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق وترجمان حکمای اشراقیین
است قایل است بعلم حضوری ومیگوید طریقه اشراق نیست مگر علم حضوری وبالجمله
این مذهب اعنی قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده وبعد ازو
اکثر محققین از حکما ومتکلمین اختیار این طریقه نموده اند ومختار حکیم محقق کامل خواجه
نصیر طوسی نیز انطریقه است وشیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید مدتی در مسئله
علم واجب فکر میکردم ومذکور در کتب برمن منقح نمیشد تا شبی در خلسه شبیه بخوابی حالتی

روی نمود ودران حالت امام مشائین ارسطاطالیس را دیدم وبا او از صعوبت این مسئله
شکایت کردم واو مرا از تنبه بر حال نفس وعلم او بقوی وصور مدرکه خود دلالت
بکیفیت علم واجب تعالی نمود وخواجه نصیر قدس سره در شرح اشارات بعد از نقض
مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید علم تو بصور حاصله در ذهن تو بنفس
ان صورتست نه بصوری دیگر والا تزاید صور الی غیر النهایه لازم امدی پس هرگاه
علم تو بصور با انکه علت مستقل صور نیست بحضور نفس ان صور باشد نزد تو نه بحصول
صوری از ان صور در تو پس چه گویی در علم واجب تعالی باشیا که بذاته علت مستقله
اشیا است وبالجمله تقریر انمذهب از انچه ما در بیان علم حضوری تقریر کردیم کمال
وضوح دارد اما تقریر کلام مشائین چنانکه از کلام شیخ در شفا وغیران مستفاد است
انست که علم بر دو گونه است علم فعلی وعلم انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سما را
بحس باصره مشاهده کنیم وصورتی از سما در نفس ما حاصل شود وتعقل کنیم سما را پس
سما را باین صورت وکیفیت که تعقل کرده ایم سبب انست که سما باین صورت وکیفیت
در خارج موجود است پس چون در خارج باین کیفیت موجود بود ما باین کیفیت
تعقل کردیم واما علم فعلی چنانکه بنا اختراع کند صورت خانه را در ذهن خود وبعد از ان
بر طبق الصورت مخترعه حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد پس نشود ان گفت که بنا
صورت خانه را باین هیات بنابران تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود
این هیات بلکه باید گفت بنا این خانه را در خارج موجود بود باین هیات
بلکه باید گفت که بنا این خانه را در خارج بنابران باین هیات ساخت که صورت
این خانه در ذهنش باین هیات مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعه
خود در خارج بنای خانه نهاد وگویند علم خدای تعالی ازین گونه است چه خدای تعالی
اشیا را بوجه خیر ومصلحت تام تعقل نمود پس بر طبق تعقل نموده خود در خارج موجود ساخت

پس اشیا را بنا بر آن چنین که هست موجود ساخت که اشیا را چنین تعقل کرده که مشتمل بر
اتم وجوه مصالح بر وجود عالم را بر عدمش بلکه مر این نحو وجود را به سبیل الی مقصوده
وجود و صادر شدن عالم از واجب تعالی از روی اراده که عبارت از تعلق علم ذاتی
اوست که بعد از این دانسته خواهد شد بر هیچ موقوفست بر تعقل کردن واجب مر عالم را
بر وجه مشتمل مذکور تا آن تعقل مبدا صدور عالم تواند شد چه دانستی که در اختیاری
بودن فعل مطلق مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه لابد است از سببیت تعقل و هیچ
شد نفس مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم را سابق بر وجود العالم نتواند بود
که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد بلکه باید که بتعقل صور باشد و پس
چنانکه در علم فعلی و اگر علم و تعقل واجب مر عالم را بحضور نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی
بودی چه فرقی نیست میان علم حصولی انفعالی و میان علم حضوری در معنی که چون
چنین بود چنین تعقل کرد نه چون چنین تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل
عالم مرجح وجود و مبدا صدور عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنا بر این یا تابع وجود است
و متاخر از او اگر حصولی باشد و یا عین وجود او اگر حضوری باشد پس بعد از او مقدم نتواند
شد پس اگر علم واجب علم حضوری باشد صدور عالم از وی بطریق اراده و اختیار
نتواند بود پس واجبست که علم واجب علم حصولی فعلی باشد و وجوهی که خواجه در
شرح اشارات نقض کلام شیخ کرده بآن چهار است یکی آنکه اگر علم واجب بحصول
صور باشد در ذات واجب تعالی لازم آید که ذات واجب محل کثرت باشد دویم
آنکه لازم آید که ذات واحده فاعل و قابل هر دو باشد و این مستلزم ترکیب چنانکه
گذشت سیم آنکه لازم آید که ذات واجب متصف باشد بصفات زایده غیر اضافیه
و غیر سلبیه و بطلان زیادتی صفات حقیقیه بر ذات واجب ثابت شد چهارم
آنکه لازم آید که مع اول واجب مباین ذات او نباشد بلکه قایم بذات او باشد

چه مع اول با این تقدیر صورت علمیه خواهد بود نه عین خارجی و این عدم مباینت مع
اول با ذات واجب خلاف معتقد حکما است و این وجوه همه مدفوع است اما اول بانچه
شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات واجب بترتیب است یعنی همچنانکه
صدور کثرت از واجب محال است اگر در یک مرتبه باشد و جایز است هرگاه بترتیب
باشد و همچنین محلیت او مر صور کثیره را محال است اگر در یک مرتبه باشد و جایز است
هرگاه بترتیب باشد و همچنین محلیت او مر صور کثیره را محالست در یک مرتبه و جایز است
بترتیب و اما دویم باز بانچه شیخ گفته که محلیت ذات بسیط مر لوازم خود را از باب
مطلق موصوفیت است نه از باب قابلیت و شرح این کلام است که محالیت اجتماع
فاعلیت و قابلیت در ذات واحده بسبب آنست که ذات هرگاه قابل شیئی باشد در حد
ذات خود فاقد آن شیئی و بالقوه نظر بوی خواهد بود و این مستلزم ترکیب است از جهتی
فعل و قوه پس هر ذات که فرض کنی قابلیت او مر شیئی را ترکیب در ذات او لازم
آید اما در مفهوم مطلق محلیت و موصوفیت فاقد بودن معتبر نیست چه هرگاه فرض کنیم
که شیئی محل محل مع خود باشد موصوف بآن مع خواهد بود و فاقد مع در حد ذات خود
نخواهد بود چه وجود مع از وجود علت فایض شود پس در مرتبه وجود علت اگر چه مع بالفعل
مع نیست اما نتوان گفت که در مرتبه فاقد وجود مع است چه هرگاه چیزی از چیزی فایض
شود چون تواند بود که آن چیز فاقد این چیز باشد و چون تواند که چیزی که از چیزی
منفصل است فایض شود و صادر گردد از او و این معنی بغایت ظاهر است با کمال وضوح
که دارد و اگر علت شیئی مطلقا موصوف نتواند شد بآن شیئی لازم آید که هیچ ماهیت
بسیطه متصف بلازم خود نتواند شد چه لوازم ماهیت مع ماهیت است و حال آنکه جمیع
ماهیات متصف اند بلوازم خود و یا قایل باید شد که هیچ ماهیت بسیطه لازم ندارد
بلکه هر ماهیتی که لازم دارد البته مرکبست و چگونه قایل باین توان شد و اما وجه

سیم بواسطه آنکه محالیت اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زایده بنابر آنست که لازم می آید فاقد بودن ذات واجب در مرتبه ذات از صفت کمال وکمال واجب بصور علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن اوست بحیثیتی که فایض شود ازو صور علمیه چنانکه شیخ در شفا تصریح بآن کرده وعلم که صفت کمالست بودن بحیثیت مذکوره است وآن عین ذاتست نه نفس صورت علمیه که زایدست بر ذات و دلیل بر آنچه گفتیم از آنست که صفتی که عین ذاتست صفت حقیقیه است وصفت حقیقیه آنست که اضافه در و معتبر نباشد چنانکه گذشت و در صورت علمیه ازین حیثیت که صورت علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبرست وازین بیان که کردیم ظاهر شد اندفاع وجه سیم بوجهی دیگر نیز و آن وجه آنست که گوییم لازم که صور علمیه صفات غیر اضافی باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید واما وجه چهارم بسبب آنکه مراد حکما از سمع اول مع اولست بحسب وجود عینی خارجی و آن مباین ذاتست نه بحسب وجود ظلی علمی واز جمله اشکالات علم حصولی علم بجزئیات مادیه است چه ارتسام صورت جزئی مادی در ذات مجرد ممتنعست چنانکه در احوال نفس ناطقه گذشت و در تفصی ازین اشکال عظیم حکما بدین رفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات مادیه بر نحو کلیت و ازین کلام جمعی توهم نموده اند که واجب تعالی عالم است بکلیات وطبایع اشیا نه بجزئیات و اشخاص و هر زبان فهمی مطلع است که این کلام دلالت برین متوهم با حدی الدلالات الثلث ندارد و پس نسبت این نفی بایشان محض افترا باشد و توجیهات دیگر نیز کرده اند و از انجمله از کلام شیخ مفهوم و از کلمات محققین در توجیه قول حکما معلوم است آنست که از علم خدای تعالی هیچ جز از کلی و جزئی بیرون نیست بلکه علم شامل محیطست بجمیع اشیا کلیه و جزئیه غایتش علم بجزئی بدو نوع است یکی از راه احساس و ادراک بآلات جسمانی و آن لا محاله مستلزم آنست که صورت حاصله ازین طریق قایم نتواند بود مگر بماده و نوع دیگر از راه

السبب

اسباب و علل از بابت علم منجم بوقوع کسوف در وقتی معین از اوقات مثلا هرگاه فرض کنیم شخصی که منجم نباشد و از منجم هم نشنیده باشد که خسوفی در فلان وقت معین خواهد شد و چون آن وقت معین در آید چشم بگشاید بیند خسوف نماید بار فرض کنیم که منجمی نظر باسباب و علل کرده تعیین نموده که در همان وقت معین خسوف خواهد شد و در وقت خسوف چشم بگشاید و احساس نماید اما و اندکه این وقت همان وقت است که او را بوقوع خسوف در آن وقت حاصل شده پس هر دو در یک وقت عالم باشند بوقوع خسوف معین و فرق این باشد که معلوم غیر منجم از همین حیثیت که معلوم اوست احتمال دارد شرکت باین کثیرین را اما در واقع شرکت نباشد و منحصر باشد در همین فرد معین و این بسبب آن باشد که احتمال شرکت مرتفع نتواند شد مگر از راه احساس که مستلزم وضع است و مراتب تخصیصات تا منتهی بوضع و قبول اشاره حسی نشود بمرتبه جزئیه و عدم احتمال شرکت نرسد پس مراد حکما آنست که علم واجب تعالی بجزئی از نوع دویم است که از راه علم باسباب و علل است نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است پس منفی از واجب تعالی نباشد مگر احساس و تخیل و این کمال تنزیه باشد نه موجب تشنیع و در علم حضوری نیز اشکالات عظیم است اول کیفیت علم بموجودات حادثه در زمان عدم چه حضور معدوم در حین عدم متصور نیست و مشهور چنانست و کلام خواجه در شرح اشارات و شرح رساله ناظر بآن که علم واجب تعالی بذوات مجرده عقلیه و نفوس فلکیه و هر چه مسبوق نباشد بعدم زمانی بحضور ذوات این معلوماتست بحسب خارج در جمیع ازمنه نزد واجب تعالی و علم او بحادثات یومی دبا لجمله هر چه مسبوق بود بعدم زمانی بارتسام صور علمیه این موجوداتست در زمان عدم در ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضر اند بذواتها نزد واجب تعالی و تعلق بگیرد باین موجودات

در وقت وجود علم حضوری نیز و برین قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات
واجب تعا چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات وجوابش آنست
که علم صفت حقیقیه ذات الاضافه است و تجدد و لازم نیاید مگر در اضافه صفت نه در نفس
صفت چه نفس صفت بودن ذاتست بمعنی که هر گاه شیئی موجود شود منکشف باشد
برو و اینمعنی است که عین ذاتست اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافه و عارض
بعد از وجود ذات معلوم و تحقیق آنست که تجدد حضور و انکشاف اگر چه مستلزم تجدد
صفت حقیقیه علم که عین ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت اوقات و اجزای
زمانست قیاس بواجب تعا و حال آنکه واجب تعا مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات
و ازمان مساوی چنانکه نسبتش بجمیع امکنه و احیاز مساویست پس حق در تحقیق علم
واجب بحوادث آنست که گوییم نسبت واجب تعا بزمان عدم حادث عینی نسبت اوست
بزمان وجود حادث و این تقدم و تاخری که در اجزای زمانست و اختلاف و تفاوتی
که میان حادثات قیاس باجزای زمان امری مخصوص بظرف زمانست چه نظر با مر خارج
از ظرف زمان اختلاف تجدد اصلا نیست پس هر چه موجود باشد در وقتی از اوقات
حاضر خواهد بود نزد واجب تعا ازلا و ابدا و عدم آن موجود خواه عدم سابق و خواه
عدم لاحق ثابت و محقق نیست مگر نسبت بموجودی دیگر که مانند او باشد در زمانی
باضافه بود و مخصوص بودن بجزوی دیگر از اجزای زمان که موصوف باشد بقبلیة
یا بعدیة زمانی و این تحقیق است منقول از حکمای سلف و جناب خواجه در شرح
رساله تقریر آن باتم وجوه کرده و سایر علماء محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب
و رسایل خود نموده اند و نزد من تصحیح علم حضوری در واجب تعا جز باین طریق روا نیست
و بیان اینمعنی در حواشی الهیات تجرید بنوعی نموده ام که صاحبان فطرت سلیمه را البته
تامل نمانده اشکال دیگر در کیفیت حضور مادیات با وجود مادیت و مخلوط بودن بغواشی

ماديه

مادیه متخصص بودن بوضع معین و حیز معین نزد مجرد و مقدس منزهی از عوارض مذکوره و شیخ
در شفا انکار بلیغ نموده مراینمعنی را یا بنا بر استبعاد حضوری مادی نزد مجرد و یا بنا بر آنکه
علم چنانکه مشهور است حضور مجرد است نزد مجرد قایم بذات و اول مستبعد نیست چه گاه
مادی معلوم مجرد تواند بود و حاضر نیز تواند بود چه حضور لازم نیست که بسبب اجتماع
در مکانی و وضعی بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکانی باشند بلکه مجرد و اجتماع در ظرف
وجود کافیست و ظرف وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان و مکان نیست و حال آنکه
مادیت مادی و مکانی بودن و وضعی بودن او نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد پس هر
مادی نظر بمجرد مجرد باشد اشکال دیگر لزوم تناهی عدد موجوداتست که اوضاع و حرکات
و اجزای زمان مترتبند و مجتمع در وجود نظر بواجب الوجود اگر چه مجتمع نیستند نظر بیکدیگر
چنانکه گذشت پس اجرای براهین ابطال تسلسل در و توانکرد و تناهی لازم اید و حال آنکه
غیر متناهی است اما در جانب ازل نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد همه بنا بر خلود جنت
و نار و جواب آنست که ترتب حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتب بسبب ابتداء
بوده اعداد نتواند بود مگر در زمان اما نظر بمجرد که زمان و زمانیات قیاس با او در
اعدادی متصور نباشد پس ترتیب نیز نظر بمجرد حاصل نتواند بود پس حوادث غیر
متناهیه در ظرفی که مترتبند مجتمع نیستند و در ظرفی که مجتمع اند مترتب نیستند پس تناهی
لازم نیاید و بباید دانست که چون صفات حقیقیه واجب صفات کمالند عین
ذاتند و واجبست و علم نیز از جمله صفات کمال پس علم نیز عین ذات واجبست
لیکن علمی که عین ذاتست بمعنی عالمیت است و آن بودن ذاتست بمعنی که هر گاه
معلوم متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی بر آینه منکشف باشد برو و اینمعنی در
واجب متحقق است خواه معلوم متحقق باشد و خواه نه پس واجب تعا در ازل بلکه
در مرتبه ذات نیز عالم است باینمعنی با آنکه تحقق معلوم در آن مرتبه ممتنع است و عدم تحقق

معلوم منافی عالمیت و مستلزم عدم علم بمعلوم واجب نیست لیکن تحقق اضافهٔ عالمیت
که عبارتست از تعلق علم بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم پس تحقق اضافه فرع تحقق طرفین است
لا محاله مثلا بصیر صحیح البصر بصیر است در حقیقت هر چند مبصری نزد او حاضر نبود لیکن تحقق
اضافهٔ ابصار بالفعل که عبارتست از تعلق ابصار بمبصر موقوفست بر حضور مبصر و علمی
که مقسم علم حضوری و علم حصولیست باین معنی مذکور نیست بلکه بمعنی معلوم بالذات است
یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و باین معنی اضافهٔ متحققه میان علم بمعنی مذکور و معلوم چرا که
باشد که علم را بر نفس اضافهٔ مذکوره نیز اطلاق کنند پس اگر متعلق گیرند یا علم بمعنی مذکور
اگر ذات شیء باشد آن متعلق را یا آن تعلق را علم حضوری گویند و اگر صورت شیء
باشد علم حصولی خوانند و نتواند بود که این علم عین ذات باشد مگر در صورت
علم شیء بذات خود و گاه باشد که علم بمعنی اول را که عین ذاتست علم اجمالی گویند
و در مقابلش علم بمعنی دویم را علم تفصیلی گویند و این اجمال و تفصیل غیر اجمال و تفصیلیست
که مشهور است چه علم اجمالی در مشهور صورت واحده را گویند که از آن معلوم مرکب
حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که بازای اجزای معلوم مرکب حاصل
شود مثلا انسان حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی حیوان ناطق گویند
و مجموع صورت حیوان و صورت ناطق علم تفصیلی نامند و گاه نیز باشد که علم واجب را
بذات خود که سبب علت علم واجبست بما سوای خود علم اجمالی بما سوی گویند و علم
بما سوی را علم تفصیلی و بر هر تقدیری علم اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم
تفصیلی بشیء عین حقیقت شیء باشد یا صورت مطابق حقیقت شیء و هیچکدام
نفس ذات واجب نتواند بود و چون حقیقت علم اجمالی و علم تفصیلی حضوری و
حصولی دانسته شد بباید دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصل است
اما علم اجمالی بسبب آنکه صفت حقیقیهٔ کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات

واجب

واجبست و اما علم حضوری بسبب آنکه مناط علم حضوری که حضور اشیا است نزد واجب تعالی
متحقق است مر او را و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل باختیار است و فعل
اختیاری موقوفست بتصور اشیا و تصور سابق بر وجود اشیا نتواند بود مگر بصور اشیا
و لازم نیاید مسبوقیه صور دیگر چه لازم نیست که صدور صور علمیه از واجب بر سبیل اختیار
باشد چه فاعل مختار آنست که فعل او اختیاری باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور
علمیه بنا بر حضوری اعنی بحضور صور نزد واجب تعالی و آن صور اگر چه معلومه صادر باشند
لیکن مسابقهٔ علم بر آن صور لازم نیست **فصل ششم** از باب دویم از مقاله دویم در
بقیهٔ صفات حقیقیه واجب تعالی یکی از آنها حیوة است و حیوة صفتی است که مصحح اتصاف
باشد بعلم و قدرت و شک نیست که آن صفت در واجب تعالی عین ذات اوست بحیثیتی
که متصف تواند شد بعلم و قدرت و دیگر از آن صفات سمیع و بصیر است و آن در واجب تعالی
راجع شود بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات لیکن علم او بمذوقات
و مشمومات و ملموسات ذوق و شم و لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنا بر آنکه
این احساسات مشروطند بملاصقت و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم باین محسوسات را
نیز بصر گویند و شک نیست که سمیع و بصیر عین ذات واجب است و آن بودن ذات
واجبست بحیثیتی که منکشف باشد بر او مسموعات و سایر محسوسات دیگر تکلم است و آن راجع
شود بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعه مترتبه و اشاعره کلام را دو قسم
دانند کلام لفظی و کلام نفسی و اول را حادث دانند و ثانی را صفتی قدیم قایم بذات
واجب تعالی چون سایر صفات و این معقول نیست چه کلام یا عبارتست از تخیل الفاظ که
حدیث نفسی گویند و این در باره واجب تعالی روا نیست و یا عبارتست از علم بمدلولات
و معانی الفاظ و عبارات و آن نیست مگر عین صفت علم **باب سیم از مقاله**
دویم در افعال واجب الوجود افعال واجب الوجود بر دو گونه است تکوینی و تکلیفی و مراد از تکوین

معنی اعمیت و آن ایجاد خدای تعالی است مر اشیا را و گاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد
اطلاق می شود چنانکه بیاید و افعال تکلیفی عبارت است از اوامر و نواهی متعلق بافعال
مکلفین و آنچه متعلق است بوی از ارسال رسل و انزال کتب و مجموع این امور در مقاله
سیم که در بیان فرمان خداشناسیست بیان خواهد شد ان شاء الله العزیز و مراد از فرمان
الهی نیست مگر اوامر و نواهی الهی پس مقصد بذکر درین باب منحصر است در افعال تکوینی و آن
چند فصل است **فصل اول** در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظی که بمعنی فعل اطلاق
کرده شوند یا بر سبیل ترادف یا اعمیت و یا اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع
و خلق و جعل و ابداع و اختراع سابقا معلوم شد حاجت ممکن در ترجیح وجود و تعلق و ثابت
شد وجود و استغنا و کافه علل بعلیتی واجب الوجود پس جمیع موجودات ممکنه معلوم
واجب الوجود باشند خواه بواسطه و خواه بی واسطه و دانسته شد که علیت وجود بمعنی
افاده وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر افاده وجود و مرادف اوست تکوین چه کون
بمعنی وجود است و وجود مفاد اوست از آنکه مسبوق باشد بعدم زمانی یا بعدم ذاتی
پس علة مکون و موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشند و همه موجودات معلول
و موجود و مکون وی خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث زمانی اما فعل و صنع و خلق
نزد متکلمین مخصوص است بافاده وجود مسبوق بعدم زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود
ایجاد او را فعل و صنع و خلق نگویند و حکما در مفهوم الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی را معتبر
ندانند و موجودات ممکنه را علی الاطلاق مخلوق و مفعول و مصنوع خدا دانند و لفظ
ابداع را مخصوص سازند بافاده وجود غیر مسبوق بماده و مدة و آنرا افضل انحاء ایجاد
دانند و در مقابل این ایجاد مسبوق بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بمده را احداث
و تکوین باین معنی اخص باشد از معنی اول پس عقول مجرده مبدع باشند و مادیات مکون
و حوادث یومیه محدث و نیز بدانکه متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره اعنی فعل و صنع و مانند

آن

آن شعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق آنها بر تاثیرات طبایع چون احراق نار و اضائت
شمس نکنند و بنابر آنکه اراده را موجب فعل ندانند و قایل بمقتضای الشی ما لم
یجب لم یوجد نباشند و تجویز ترجیح بلا مرجح نکنند چون در مفهوم علیت اقتضا بر سبیل
وجوب معتبر است اطلاق لفظ علت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را معلولات
وی نگویند بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب بمعنی
عرفی اطلاق کرده شود و اعنی ایجاد بلا مثال مأخوذ از خارج و اما جعل بر دو گونه است
مرکب و بسیط و جعل مرکب متصف گردانیدن شئی است بوجود مانند صباغ که ثوب را
ملون گرداند بلون اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس شئی است یا نفس وجود شئی
علی اختلاف کما یاتی و بعد از صدور متصف خواهد شد بوجود **فصل دویم** از باب
سیم از مقاله دویم در بیان آنکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجب ماهیت اشیاست
یا وجود اشیا یا اتصاف ماهیت بوجود بدانکه هر یک از احتمالات ثلثه قایل وارد
و احتمال اول مذهب محققین است و بیانش آنست که سابقا دانسته شد که وجود
نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول بالذات
لابد عینی است واقع در خارج پس ماهیت باشد نه وجود بلکه چون ماهیت صادر شود
و واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند از و مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود
است پس قابل جعل وجود اگر از وجود مفهوم مذکور خواهد بدیهی است لایق بطلان
و اگر گویند که مراد از وجود حقیقی است در خارج که بازای مفهوم مذکور است گوییم این
در خارج بازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد
و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده بسبب
ارتباط و ملاحظه وی با جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود ماهیت صادر شده باشد
بسبب آنکه منشأ انتزاع وجود او است نزاع لفظی خواهد بود و چه مراد ما نیز از مجعولیت

ماهیت همین ماهیت صادر شده از جاعلست که اخص است از ماهیت مطلقه و ما انرا
حقیقت نام کنیم و اخص از ماهیت مطلقه دانیم و دی انرا وجود نام کند و مباین ماهیت
مطلقه داند و حال انکه ظاهر است عدم مباینت او با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال
ثالث نیز ظاهر است چه هرگاه مجعول بالحقیقة اتصاف باشد نه ماهیت و نه وجود
لازم آید که ماهیت و وجود بلا جعل واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست
مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند مستغنی باشند از غیر در وجود
پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم آید با انکه واجب قبول اتصاف
بغیر نکند اگر گویند وقوع ماهیت و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام مجعول
باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف گوییم که هرگاه مجعول بالذات
اتصاف باشد و هر کدام از ماهیت و وجود مجعول بتبعیت دی لازم آید که تحقق و وقوع
در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد و عینی خارجی
که صادر شده باشد از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین پس اتصاف ماهیتی
باشد از ماهیات و لازم آید که ماهیت مجعول باشد فی الجمله و اگر مجعولیت این
ماهیت نیز که اتصافست راجع شود بمجعولیت اتصاف ماهیت بوجود لازم آید
ترتب ماهیات غیر متناهیه در هر ماهیتی از ماهیات و نیز لازم آید که هرگاه فرض
کنی وجود ماهیتی را موجود آن ماهیت نباشد بلکه ماهیتی دیگر باشد و در تتمه احتمال
رابع است که ظاهرا کسی بان نرفته و ان احتمال جعل مرکب ماهیت است مثل جعل
الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطلان آن در نهایت ظهور است و شیخ در جواب
تلمیذ خود بهمنیار اشاره ببطلان این احتمال کرده حیث قال الجاعل لا یجعل المشمش
مشمشا بل جعل المشمش موجودا و کسی از این عبارت اخیره و امثال این در جایی که ببیند
توهم نکند قایل بودن شیخ را بجعل مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قایلین بمجعولیت

اتصاف

اتصافست چه شیخ و سایر محققین مصرحند بجعل بسیط ماهیة و بانکه هرگاه چنین عبارتی گفته
شود مراد جعل ماهیت است و ارشاد است بانکه وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد
ورای جعل ماهیت بلکه همین که ماهیة مجعول شد همین مجعول شدن موجود نمیشود و پس در بوجود
گردانیدن ماهیت همین کافیست که ماهیت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون
صادر گردد لا محاله واقع شود در خارج و همین واقع شدن او در خارج معنی موجود بودن
اوست در خارج **فصل ششم** از باب ششم از مقاله دویم در بیان کیفیت صدور
معلول از علة صوفیه بر انند که صدور شیء از علة عبارتست از تنزل علة بمرتبه وجود
شیء و تطوری بطور شیء و از ینجا متفطن شده اند بوحدت وجود و بانکه وجود و حقیقت
واحده است و ماهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباریات و حقایق موجودات همگی
مظاهر آن حقیقت واحده اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنینیت است
و لا موجود الا واحد و فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی آنند که بر یافت این مدعا
که در میان ایشان مشهود است انکشاف این معنی ممکن نشود و ادراک ان بامور متعارفه نشود اگر
بلکه طوری باید ورای طور عقل و آن فانی شدن سالک است از خود و از عقل خود و از
جمیع معقولات و موهومات فضلا عن المحسوسات و مقصور ساختن همت و توجه باطن
بمحض عنایات الهی و مداومت نمودن بذکر قلبی و نفی بنحوی که غیر مذکور در خاطر بهیچ وجه
خطور نکند بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلا عن الذاکر و چون مداومت عظیم
بدین نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه فایض شود و لمعه از بوارق ربانیه ساطع گردد
که بان نور حقایق اشیا چنانکه است مشاهده شود چنانکه بنور بصر انواع محسوسات بصری
مدرک گردد و ما بحسب ظن و اعتقاد کرده ایم با مکان صدق این دعوی نه بر نهجی که از کتب
و رسایل این طایفه مفهوم تواند شد چه این معنی گفتنی و نوشتنی نیست و غرض اکابر
از گفتن و نوشتن این معانی بیان حقیقت آن نبوده بلکه مقصد اعانتی بوده که سالک

مستعد را ازین گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض اخباری بوده که موجب انبعاث اشواق عطشان
اذواق تواند گشت زنهار که بظاهر اقوال این طایفه مغرور نشوی و انکار ایشان را
نیز بر خود لازم نشمری که اگرچه در میان این طایفه منکران بسیار اند لیکن محققان نیز
بسیار اند و این جمعی فی نفسه احق تو مدعی ایشان بر حق مباش بلکه حسن ظن با کافهٔ قوم را
بر خود لازم ساز که شاید از برکت حسن ظن بهره‌مند گردی و موجب دریافت
عنایت الهی و انفتاح ابواب سعادات سرمدی گردی و بباید دانست
که مراد ایشان از آن نور فایض که مذکور شد نه نوریست از خارج بلکه همان
نوریست که حق سبحانه آنرا در انسان تعبیه کرده و غرض از ریاضت بطریق مذکور
تصفیهٔ آن نوراست و تجلیهٔ وی از مکدرات طبیعیه حسیه و خیالیه و وهمیه و چون آن
تصفیه و تجلیه بر نهج صواب بعمل آید بعد از آنکه مرتاض بر ریاضت علمیه و معتقد اعتقادات
حقه بوده باشد همان نور بالقوة نوری شود بالفعل که بآن نور همه شنیدها دیده شود
و همه چیزها بعین رسد اللهم بلغنا الی ذلک المقام العالی باخراجنا عن هذا
المنزل الشاقی و چون چنین دانستی منافاتی میان آنچه درین مقام مذکور شد و میان
آنچه سابقا در مقدمهٔ کتاب بیان گشت نیابی و چنانکه اشاره بآن شد همان است
که مراد ایشان از وحدت وجود در فرست که از کیفیت صدور و شدت ارتباط
مع بعلة و قیومیت علة مر معلول را مثلا اگر کسی گوید که حرارت ناریست تنزل کرده
و ثابت ماهیت که متطور بطور ثابت شده و در حقیقت نار و حرارت از شیئی واحد
اند و ثابت ماهیت در وجود متحد هر آینه معلوم است که مراد قایل ازین قول اثبات
وجهی از شیئیت کند که آن طریقه تصوف که در طریقه نظر نیز فایده از تحقیق نشینند تصحیح
وحدت وجود چنین نموده اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بتعینات افراد بر سه گونه
اعتبار کرده اند یکی بشرط لا تعین و باین اعتبار ویرا ماده عقلیه گویند در خارج موجود

نتواند

نتواند بود دوم بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص باشد سیم لا بشرط تعین
و عدم تعین و باین اعتبار ویرا کلی طبیعی گویند که نزد محققین جزو شخص است و موجود
بعین وجود شخص گ حقیقت وجود را که منشا انتزاع مفهوم وجود عام بدیهی است
نظر بتعینات ماهیات بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم ماهیه و عدم تعین
مطلق و آن حقیقت واجب الوجود است نزد حکما دوم لا بشرط تعین از تعینات
ماهیات و عدم آن و آن حقیقة واجب الوجود است نزد صوفیه سیم بشرط تعینی
از تعینات ماهیات و باین اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق ممکنات پس
حقیقت هر ممکنی عبارتست از حقیقت وجود مخلوط شده با تعین ماهیت
و چون آن حقیقت لا بشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت واجب الوجود باشد
و چون با تعین اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکن پس موجودیت حقیقت ممکنی
بعین حقیقت موجود باشد و تعین ممکنی که ماهیه عبارتست از امری باشد
اعتباری که عارض حقیقت وجود شده باشد و این توجیه اگرچه بوجهی قریب است
اما بوجهی دیگر در نهایت بعد است چه کلی طبیعی امریست مبهم که تحقق نتواند شد
در خارج مگر بانضمام تعین و محتاج است هر آینه بعلم تعین تا موجود تواند شد بخلاف
حقیقت وجود که بنفس ذات خود موجود است و مستغنی است در وجود از عروض
عوارض و تعینات و امثال آن پس چگونه معروض تعین ممکنی تواند شد پس
اولی در توجیه کلام صوفیه آنست که ما اشاره بآن کردیم طریقهٔ دیگر در توجیه کلام
صوفیه طریقهٔ ذوق التألهین است و آن چنانست که گوییم شک نیست که موجودیت
اشیا بمفهوم وجود عام بدیهی است که امریست اعتباری عقلی نتواند بود چرا که مفهوم
ذهنی را قیامی نیست در خارج بماهیات بلکه موجودیت هر شیئی ببودن اوست
بحیثیتی که منشأ انتزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقتی منشأ انتزاع وجود بنفس

ذات خود نتوانند شد مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق بنت انتزاع وجود نشود
مگر بسبب انتساب و ارتباط خاصی بحقیقت واجب الوجود پس حقیقت وجود اعنی ما به
الموجودیه در همه موجودات یکی باشد وان حقیقت واجب الوجود است و بنابرین
توجیه حقیقت وجود واحد باشد و حقایق موجودات متکثر و ظاهر از کلام صوفیه انست
که حقیقت موجودات واحد باشد مگر انکه مراد این باشد که موجود حقیقی واحد است
و بطریقه ذوق المتألهین نیز موجود حقیقی واحد است چه موجود حقیقی انست که بنفس
حقیقت خود موجود باشد وان نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق
موجودات اعتباریه اند چه موجودیت انها نیست مگر باعتبار نسبت بحقیقت
وجود واما طریقه حکما در کیفیت صدور انست که گویند واجب الوجود تمام است
و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که وجود و کمالات وجودش بالتمام در
خود از خود بالفعل حاصل باشد و مستکمل از هیچ امری که خارج از خود باشد نباشد
و هیچ جزء از جنس وجودش نیز حاصل برای غیر او نباشد و این معنی موجود منحصر است
در واجب الوجود چه هر موجودی غیر واجب الوجود با کمالات وجودش بالقوه است
و مستفاد از خارج مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودش در وی حاصل است بالفعل
لیکن از غیر نه از خود مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصل است از غیر و بعض
وجودش حاصل است برای غیر چه هر کدام متعدد اند بالنوع یا بالاشخاص نیز و مراد
بفوق التمام موجودیست که با تمامیت وجود و غیره کمالات وجود غیر نیز فایض از او
باشد چنانکه وجود و کمالات وجود از وی برامده و بدیگران رسیده و انحصار
این معنی موجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجود ذات و کمالات وجود ذات
جمیع ممکنات از مقتضی است و ترادف شیء بلا شبهه از وجود فوق التمام واجب
الوجود و تحقیق تفصیل این طریقه انست که فاعل هرگاه تام القدرة و الداعی علیه باشد

وغیر محتاج بمعاون و الة و هر چیز را تصور کند و اراده تامه اش تعلق بان گیرد هر اینه لوح
خارج و صفحه نفس الامر بذیرد و چون نظام کلی و ترتیب جملی موجودات من الازل
الی الابد که هر اینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت محض است در ازل معلوم و متصور واجب
الوجود و تعدد شانه بوده و اراده کامله اش بتفاصیل اجزا و جزئیات نظام خیر
کل فی وقته تعلق گرفته لهذا بر طبق اراده تامه اش در خارج ارتسام بذیرفته و نظر
او وق اقتضای آن کند که نسبت ظرف خارج و نفس الامر بواجب الوجود چون نسبت
ظرف ذهن باشد بنظر بما و نسبت ایجاد کردن واجب الوجود مر حقایق و اعیان
موجودات را در خارج چون نسبت تصور کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را در
ذهن و فی الحقیقة ظرف خارج بمنزله ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه و از
اینجا سر وحدت وجود بنحوی که خاطر فاتر این کمینه بان منساق شده مفهوم مستفید
تواند شد چه نسبت حقایق موجودات بحقیقة واجبیه نسبت مفهومات جنس و
فصل باشد که اجزای تحلیلیه اند بماهیت نوعیه بسیطه و موید انست انچه از بعضی اکابر
بنظر رسیده که وجود واجبی عین وجودات همه موجودات است نه عین وجود هر یک
از موجودات قلم اینجا رسید و سر بشکست **فصل چهارم** از باب سیم از مقاله
دویم در بیان صادر اول ذات و ترتیب موجودات چنانکه سبق ذکر یافت
حکما گفته اند از واحد حقیقی که هیچ گونه کثرت در و نباشد نه حقیقی و نه اعتباری صادر
تواند شد علیه بالذات در مرتبه واحده مگر واحدی چه لابد است مر علة را نظر بمعلول معین
از خصوصیتی که مرجح وجود وی بخصوص تواند شد از میان سایر معلولات ممکنة الصدور
وان خصوصیت در واحد حقیقی نه جزء ذات تواند بود و نه عارض ذات و الا تحقق کثرت
لازم اید بلکه باید که عین ذات باشد وان خصوصیت عین ذات نظر بدو مع نتواند بود
والا لازم اید که اثنینیت در مع نبوده باشد و یا خصوصیت شرکت باشد و این هر دو

خلاف مفروض است و با خصوصیت نظر بهر دو بالذات نبوده باشد بلکه نظر بیکی بالذات
باشد و نظر بدیگر بالعرض و این ممکن است و واقع پس ثابت شد که از واحد حقیقی جز واحد
نتواند شد بالذات جز مع واحد و چون ثابت است که واجب الوجود واحد حقیقی است
پس معلولی که در مرتبه اول صادر شود از او باید که ماهیة بسیط باشد بجهت خارج باید که محتاج
نباشد در وجود یا تقوم او بوجود معلولی دیگر و الا آن نیز دیگر صادر اول بوده باشد
لوجوب تقدم المحتاج الیه علی المحتاج و اجناس معلولی در میان معلولات ممکن جوهر عقلی
تواند بود و بس چه عرض مطلقا محتاج است در تقوم بجوهر و از انواع جوهریه جسم مرکب
خارجیت از ماده و صورت و محتاجست در تعین بماده و ماده محتاجست در قوام
بصورت و نفس محتاجست در فیضان و حدوث باستعداد بدن یا استعداد فطری
مانند نفوس فلکیه یا استعداد لجرمی مانند نفوس بشریه هیچکدام از معلولات و اجسام
و انواع جوهریه صادر اول نتواند بود دیگر جوهر عقلی پس لابد است که صادر اول جوهر
عقلی باشد و چون عقل اول صادر شد کثرت به آنجو بسبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور
بالذات و بیان حصول کثرت آنست که عقل اول را الا هویت مخصوصه است که از آن تعبیر
از او بوجود خاص می کنند و صادر اول بالحقیقة اوست و لازم افتد او را الا ماهیة کلیه و ثابت
شود ماهیة را قیاس بوجود امکان و مر وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر و چون آن
هویة مخصوصه مجردیست قایم بذات ثابت شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل علت
خود پس حاصل شود شش امر که دو از آن امور مقوم ذات اویند که وجود و ماهیة باشد
و این هر دو بحسب خارج متحد اند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر حال وست قیاس
بذات خود و آن امکانست و تعقل ذات خود و دو امر دیگر از آن امور ثابته حال اوست
و قیاس بعلت خود و آن وجوب بغیر است و تعقل او مر علت خود را و شک نیست
که حالی که ثابت است مر او را قیاس بعلت اشرف است از حالی که ثابت است

قیاس بذات خود پس صادر شود بوساطت این دو حال از مبدء اول دو شیء دیگر
عقل ثانی و دویم فلک اول و شک نیست که عقل اشرف است از فلک پس مناسب است
که اشرف بوساطت اشرف صادر شود و ادون بوساطت ادون و حالیکه واسطه
وجود فلک است مشتمل بر دو جهت است یکی تعقل دویم امکان و شک نیست که تعقل
اشرفست از امکان و مرکب است از ماده جسمیت و نفس فلکیه که صورت اوست
و صورت اشرفست از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف و ادون بادون
و این امور و احوال که لازم افتد معلول اول را اگر چه امور خارجیه است لیکن امور نفس
الامریه اند که جهات علیه و اقتضا باشد این امور مختلف تواند شد پس واسطه صدور
معلولات متعدده تواند شد چون لوازم مع او لیند پس محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم
صدور کثرت در مرتبه واحد اند و از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم بالطبع و بالعرض
جعل ملزوم است و مجعول بالذات نیست مگر واحد که ملزوم این لوازم است و باین قیاس
صادر شود از عقل ثانی فلک ثانی و عقل ثالث و از عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع و از
عقل رابع فلک رابع و عقل خامس و از عقل خامس فلک خامس و عقل سادس و از عقل سادس
فلک سادس و عقل سابع و از عقل سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن
و عقل تاسع و از عقل تاسع فلک تاسع و عقل عاشر صادر گردد و از عقل عاشر بنوعی از
معاونت افلاک ماده کلیه عنصریات که قابل است مر استعدادات مختلفه متجدده را بحسب
استعدادات مختلفه صور عنصریات را از بسایط و مرکبات و بباید دانست که از
وجوب استلزام کثرت معلولات مر کثرت جهات علة را لازم نیاید وجوب استلزام
کثرت جهات علة مر کثرت معلولات را چه موجبه کلیه کنفسها منعکس نیست تا لازم آید که از
عقول مترتبه بحسب کثرتی که در مرتبه هرکدام متحقق شوند معلولات کثیره از و صادر گردد
و لازم آید که عدد عقول غیر متناهی باشند و سر عدم لزوم آنست که عقول متفقة الحقیقة

نیستند تا لازم آید که مقتضی هر یکی مقتضای دیگری باشد و نیز بباید دانست که قول بوحدة
صادر اول و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد حقیقی منافی هیچ وضعی از اوضاع
شریعت مطهره نیست و منافاتی با اراده و اختیار واجب ندارد و بسبب آنکه اراده جزافیه
و ترجیح بلا مرجح چون باطل است پس تعلق اراده و اختیار باحد المتعینات محتاج است
بخصوصیتی که مرجح تعلق تواند بود و هر کس از متکلمین که درین مسئله و امثال این از مسایل
دیگر منازعه و مناقشه کرده بنا بر توهم منافات قول باراده جزافیه و تجویز ترجیح بلا مرجح
چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و نیز قول بوسایط منافاتی با توحید الباری و تخصیص
ایجاد بمؤثر حقیقی ندارد و چه علت متوسط مفید وجود و مؤثر در ایجاد نیست بلکه واسطه است
در وصول فیض وجود از علت بعیده بسوی معلول و بمذاق طبقه محققین و حکمای متالهین با قول
بوجوب وسایط معتقدند بانکه لا مؤثر فی الوجود الا الله و آنچه در احادیث طاهرین وارد
شده که اول ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکور میتواند بود و در بعضی روایات
از سر در کاینات بعقل و در بعضی بروحی واقع شده و در بعضی وارد شده که اول مخلوقات
قلم است و این روایات مختلفة العبارات متناقض نیستند چه تواند بود که همه اشاره بعقل
اول باشند چه مراد از عقول عقل و روح یکی تواند بود و سابقا بیان کردیم و بعد ازین
نیز خواهد آمد که مرتبه وجود خاتم النبیین صلی الله علیه و آله الطاهرین متصل است در سلسله
صعودی بمرتبه وجود عقل اول در سلسله بدوی پس دور نیست که عقلی و روحی اشاره بعقل
اول باشد و نیز چون عقل اول واسطه فیضان علوم و کمالات است بالواح قابلیات
ماتحت خود بدان آینه مناسب باشد تعبیر ازو بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صحیفه
نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف
و ارقام الهی که منتقش اند بوساطت قلم عقلی درین کتاب و هرگاه کاتب واجب الوجود
باشد قلمش اگر قلم مجرد بود چه استبعاد و چه قلم در خور است کاتب سزا باشد و دلیل قلمیت

الهی را قلب خود عقل مجرد لایق نتواند بود و محققین والقلم وما یسطرون را بالعقول فوقه
و ملائکه مجرده تأویل کرده اند و قرینه جمع ذوی العقول مؤید این تأویلیست و امام فخر
رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل بر آنکه مراد از قلم در اینجا عقل است و عقل اصل و اول
جمیع مخلوقات است آنست که در بعضی از اخبار وارد شده که اول ما خلق الله العقل
و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی دیگر آمده که اول ما خلق الله جوهرة
که چون مخلوق شد نظر کرد خدای تعالی باو بنظر هیبت پس از هیبت خدای تعالی
گداخته شد و گرم گردید و ازوی کفی ظاهر گردید و دخانی بر خواست پس آفرید از
دخانش سماوات را و از کفش زمین را پس مجموع این اخبار دال است بر آنکه
مراد از قلم و عقل و جوهر که اول مخلوقاتند شیئی واحد باشد و الا تناقض لازم
آید و بدانکه قول بتعیین عدد عشره در عقول مجرده مجزوم به حکما نیست بامعنی
که قایل بامتناع زیاده برین باشند بلکه قول بعشره بنا برین است که دلیل دلالت
برهمین عدد کرده چنانکه سابقا اشاره بان شد پس تواند بود که عدد عقول
طولیه بیش ازین باشد بامعنی که مابین عقلی که مبدأ افلاک است و واجب الوجود
عقول کثیره موجود باشند و شیخ در اشارات بطریق منکر گفته فمن الجائز ان یکون
جوهر عقلی یلزم منه جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده
که این کلام دال است بر آنکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول مبدأ فلک اول
اذ لا سبیل الی ذلک بلکه حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد
عقلی اعم از آنکه اول جوهر عقلی باشد یا غیر عقلی ان لیکن اگر فلک اول فلک
ثوابت باشد چنانکه مذهب بعضی از اقدمین است پس مصدرش عقل اول
نتواند بود و بنا بر آنکه در عقل اول کثرت جهات بمرتبه نمیرسد که استناد جمیع ثوابت
بان توان داد بلکه بنابرین مذهب مصدر فلک عقلی خواهد بود و بعد از عقل

اول انتهی کلام المحقق و این سخن دلالت کند بر آنکه عقل دویم مصدر فلک ثوابت تواند شد
و کثرت حاصله در مرتبهٔ دویم وفا بکثرت ثوابت تواند کرد و این غیر بعید نیست چه محقق
خود بیان فرموده که هرگاه در مرتبهٔ دویم که مع باشد و تجویز نکنیم که از سافل بوساطت
عالی معلولی صادر شود در مرتبهٔ سیم د دازده مع متحقق تواند شد و اگر تجویز کنیم اضعاف
مضاعف خواهد شد بیانش آنست که هرگاه از واحد حقیقی مانند ا صادر شود معلولی
مانند ب و این اول مراتب معلولات باشد پس تواند که از الف صادر شود بوساطت
ب معلولی مانند ج و از ب تنها صادر شود مع مانند دال پس در مرتبهٔ دویم دو معلول
باشند باهم و اگر تجویز کنیم که ان ب بوساطت آنه معلول صادر شود و در مرتبهٔ دویم
سه مع باهم باشند پس اگر در همه مرتبهٔ دویم همان دو مع اعتبار کنیم پس که آن ج
و د باشند تواند بود که از الف صادر شود بتوسط جیم تنها مع و بتوسط د تنها مع دیگر
و بتوسط ج و د هر دو باهم ثالثی و بتوسط ب و ج رابعی و بتوسط ب و د خامسی و بتوسط
ج و ب و د سادسی و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط ج و د تاسعی
و ج تنها عاشری و د تنها حادی عشر و ج و د باهم ثانی عشری و این مجموع در مرتبهٔ
سیم باشد و اگر تجویز کنیم صدور از سافل را بتوسط عالی و اعتبار کنیم ترتیب را در متوسطات
فوق واحد اند هر آینه حاصل در مرتبهٔ سیم از اضعاف مضاعف ان خواهد شد و این
وقتی است که در هر کدام ازین معلولات سه گونه اعنی ب که در مرتبهٔ اول و ج و د که
در مرتبهٔ دویم واقعند کثرت جهات که در عقد اول اعتبار کرده بودیم اعتبار نکنیم
و اگر اعتبار کنیم و ترتیب متوسط را نیز در میان اعتبار کنیم عدد کثرت حاصل در مرتبهٔ
سیم که مرتبهٔ فلک ثوابت است از ضبط بیرون خواهد شد پس مندفع شد تشنیع شیخ
اشراق برفت تائی که در مرتبهٔ عقل دویم کثرتی که وفا بصدور کثرت مراتب کند
تحقق نیست **فصل پنجم** از باب سیم از مقاله دویم در سبب اختلاف صور

عناصر اربعه و بیان اسباب امتزاجات که ذی ترکیب‌اند بدانکه شیخ ابو علی سینا
نقل کرده در شفا از جماعتی منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت فلک مستدیر است و از جهت
استداره و اختلاف اوضاع او نسبت بجسمی ساکن در جوف فلک پس لا محاله که
با جسم مذکور واقع شود و موجب تسخین او شده مستحیل بنار گردد و انچه از جسم
مذکور دور باشد از فلک و در حوالی مرکز واقع باشد بسکون خود بماند و مایل ببرد
و کثافت شود تا آنکه مستحیل گردد بارض و انچه ازین جسم مابین نار و ارض واقع
شود انچه در یلی نار است حار باشد لیکن حرارتی کمتر از حرارت نار و انچه در یلی
ارض است کثیف باشد کثافتی اقل از کثافت ارض و قلت حرارت و قلت
کثافت موجب رطوبت باشند پس مایلی نار حار رطب بود و آن هوا باشد
و مایلی ارض بارد رطب و آن ماء باشد و سبب کون عناصر همین باشد و بعد
از نقل این کلام حکم کرده بعدم صحت این کلام بنابر آنکه لازم آید که جسم مذکور اولا
بدون صورت نوعیه موجود باشد و بعد از آن بحرکت و سکون اکتساب صور
نوعیه کند و این محالست چه جسم بمجرد صورت جسمیه موجود نتواند بود چه جسم مطلق
بمنزله جنس و صور نوعیه بمنزله فصل و وجود جنس بدون فصل محال باشد بلکه حق آنست
که چنانکه وجود ماده عناصر از عقل عاشر است بمعاونت افلاک صور عناصر نیز فایض
باشد برین ماده از عقل عاشر بمعاونت افلاک باین معنی که چهار فلک از جمله افلاک
و یا چهار جمله از مجموع افلاک و یا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب فیضان صور اربعه
عناصر بوده باشد و وجهی که حکما جماعت مذکوره بجهت حدوث صور عناصر گفته‌اند
سبب تخصیص عناصر باشد باحیاز و امکنه مخصوصه چه بودن حار در حیزی که بیان
حرکت باشد که لا محاله مستحفظ او تواند بود و انسب است و بودن بارد در حیز
سکون که مستحفظ او است اولی در کتاب مبدأ و معاد گفته که چون اجرام اثقلیه

که این فاسد است و واجبست که مبادی قریبهٔ اش قابل تغیر باشد و عقل تنها مبدأ آن نباشد
و استعدادات در ماده مشترکند و در صور مختلف پس واجبست که اشتراک ماده
تابع امری باشد مشترک در فلکیات و آن حرکت مستدیره است چه افلاک مع
اختلاف ماهیات در حرکت مستدیره و اختلاف صور تابع باشد مر اختلاف قوای
محرکهٔ افلاک را چه هر فلکی را حرکتی است مختص بحسب خصوصیت اما جهة بطو و سرعت ۸۵
که آن خصوصیت مستند است بخصوص محرک و چون بقای ماده بدون صورتی از صور
ممکن نیست پس قوام ماده تنها بطبیعت مشترکه که فلکی نباشد و چون ماده بالزمان مقدم
بر هر صورتی که بالفعل مقوم اوست بنا بر حدوث صور عناصر پس صورت نیز تنها مقوم
ماده نتواند بود و پس قوام ماده از مجموع این باشد یعنی از طبیعت مشترکه فلکیه و از
طبیعت مطلقهٔ صور مختلفه و اما سبب امتزاجات بر دو گونه است یکی اختلاف نسبت
عناصر بسماویات مانند محاذات شمس با موضعی از ارض که مقتضی اضائت آن موضع است
و بتوسط اضائت مقتضی سخونت و بتوسط سخونت مقتضی تخلخل یا اصعاد جسم متسخن
که موجب خروج از مکان طبیعی است و ممتزج شدن با غیر خود و سبب دویم قوی و
هیئات طبیعیه که فایضند از سماویات بر طبایع و صور نفوس که موجب تحریک
آنها شوند مر ماده خود را و ماده غیر خود را و سبب گردند مر امتزاج بعضی از اجسام
را با بعضی دیگر چنانکه معلوم است از قوای غاذیه و سبب حدوث مزاج گردند
لاجرم بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد بحسب تفاوت در کمیات و کیفیات عناصر
و موجب اختلاف استعداد ممتزج گردد و بحسب استعدادات مختلفه صور مرکبات
متخالفه از واهب الصور فایض شود **فصل ششم** از باب سیم از مقاله دویم در
بیان آنکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات عقل عاشر است
که او را عقل فعال نیز گویند سابقا بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد

متفقة الحقیقه اند پس بنا بر کثرت افراد فیضان آنها بدون واسطه از واجب الوجود که واحد
حقیقی است در مرتبهٔ واحده ممتنع باشد و بنا بر اتفاق نوعی صدورش بترتیب
۱۸۶ که بعضی علت بعضی باشند نیز نتواند بود و الا تشکیک در ذاتی لازم آید بسبب اینکه
علیت در همه افراد و چون بعلیت علیت در وی مستلزم تشکیک با قدمیت باشد
بخلاف آنکه افراد مختلفة الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور نفوس ناطقه از جسم
فلکی نتواند بود و بنا بر آنکه نفس اشرف از جسم است و شریف مع خسیس نشاید
و همچنین صدور نفوس ناطقه از شیخ اول نیز نتواند بود و بنا بر آنکه جهات و حیثیات حاصله
در شیخ اول که سبب صدور کثرت از او تواند بود اگر مختلفة الحقیقه باشند مقتضای هر کدام
مخالف مقتضای دیگری خواهد بود و لازم آید که نفوس ناطقه مختلفة الحقایق باشند
و اگر آن جهات و حیثیات متفقة الحقیقه باشند متعدد نتوانند بود و بسبب آنکه کثرت و تعدد
در نوع واحد حاصل نتواند شد مگر بسبب ماده و عوارض مادیه که در معلولات اول
مفقود است و بهمین صفت صدور نفوس ناطقه از هیچیک از عقول که بعد از عقل اولند
نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات هم آنها اگر چه ماده متحقق شده بنا بر تعلق
هر یک از آنها مر فلکی را از افلاک لیکن چون ماده فلک قابل کون و فساد نیست سبب
کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل عاشر که مصدر ماده کاینات پس نوع نفس
ناطقه از وی بجهت واحده که صادر شود متکثر الافراد تواند شد بحسب مواد مختلفة الا
ستعدادات که امزجه متخالفه موجب آن باشد پس ثابت شد که علت فیضان نفوس
ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت شد که تشخص هر شخص مستفاد است از ماده مستعد
شده با ستعداد خاص که بدن عبارت از وست و پوشیده نماند که دلیل مذکور
دلالت کند که مبدأ فیضان نفس ناطقه باید عقلی باشد که مبدأ ماده کاینات نیز باشد
تا مهیا شود او را افاضه نوعی متکثر الافراد پس هرگاه ثابت شد بدلیل علیحده وجود مبدأ

عقلی بجهت هر فلکی ثابت شود که عقل مفیض نفس ناطقه عقل عاشر باشد اما با قطع نظر
از دلیل علیحده باین دلیل نتوان ثابت کرد که هر فلکی مبدا عقلی باشد و عقل مذکور عاشر
الها باشد یا نه نظر دقیق تقاضا کند که نتوان کرد چنانکه شیخ در کتاب مبدا و معاد
بیانش انست که هرگاه عقل مذکور مبدا ماده کاینات باشد باید که مرتبه وجودش که بان
علة نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا تاثیر شود و اورا افاضه نفوس
ناطقه متکثره چه اختلاف استعداد ماده کاینات که سبب تکثر اشخاص نفس ناطقه است
بامانت سماویات حاصل شود چنانکه در انبعاث اسباب امتزاج دانسته شد پس وجود او
باوجود فلک قمر باشد که اخر افلاک است پس مع اول نتواند بود و بنا بر آنکه افلاک دیگر
بعض از و موجود باشند و مع فلک نیز نتوانند برای آنکه اشرف است از فلک و پس مع عقلی
دیگر باشد که وجودش با وجود فلکی دیگر باشد و نقل کلام در ان عقل کنیم تا منتهی شود
بعقلی که وجودش در مرتبه وجود فلک اول باشد و با فلک اول مع عقلی باشند
که معلول اول و اول عقول تواند بود پس ثابت شود وجود عقول عشره بترتیب
مشهور و چون ثابت شد که مبدا نفس ناطقه عقل عاشر است ثابت شد
که مبدا جمیع کاینات متکثرة الافراد نیز عقل عاشر است بجهات متکثره متخالفه
که لابد حاصل شده در مرتبه عاشره و باختلاف استعدادات ماده قابله پس
اختلاف انواع مستند باشد باختلاف جهات و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف
استعدادات و چون نفس ناطقه اشرف انواع کاینات است مستند باشد
بجهتی که اشرف جهات است و سایر انواع مرکبات بسیار جهات پس در عقل
بترتیب و افاضه کمالات هر نوعی از انواع کاینات سر که باصطلاح اشراقیین
رب النوع عبارت از انست عقل عاشر باشد که مربی و مفیض کمالات هر نوع است
بجهتی از جهات که حاصل است مراورا از ترتب معلولات مجرده و مادیه طولیه و عرضیه

که معتقد

که معتقد شد بر دو حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در مرتبه عاشره که ارباب
انواع باشند نشود و **فصل هفتم** از باب سیم از مقاله دویم در بیان سبب حدوث
حوادث و ربط حادث بقدیم سابقا دانسته شد که سبب حاجت ممکن بعلت امکان است
چنانکه مذهب جمهور حکما و محققین متکلمین است نه حدوث چنانکه مذهب جمعی دیگر
از متکلمین است و مراد از ان علت مفید وجود و مرجح او است بر عدم و سبب احتیاج بان
علت حق انست که طبیعت امکان است خواه ممکن حادث باشد و خواه قدیم چنانکه دانسته
شد و مراد از حادث درین مقام انست که وجودش مسبوق باشد بزمانی که عدمش
متحقق در ان زمان باشد مانند حوادث یومیه و مراد از قدیم انکه نه چنین باشد
اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث و قدم غیر حدوث
و قدمیست که ما در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم باین معنی حادث
بان معنی است لامحاله و جمیع ممکنات حادث اند نه بان معنی نه باین معنی و باین معنی
منقسم شوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث باین معنی را قدیم نام کنند و
خواه نه پس جمیع ممکنات خواه حادث و خواه قدیم محتاج باشند در حاجت بعلت
مفید مرجح وجود و حادث را با حاجت بعلت مفیده حاجتی دیگر نیز هست بعلت
محدثه اعنی علتی که سبب باشد در اینکه علت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر
عدم در خصوص این جزء از زمان دون جزوی دیگر سابق بران و الا ترجیح
بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت چنانکه اگر علت مفیده نبودی ترجیح بلا مرجح
لازم آمدی نظر بخصوص وجود دون عدم و شک نیست که این حاجت قدیم
ممکن قدیم را لاحق نباشد چه ممکن قدیم پیش از زمان وجودش زمانی نیست لهذا
از علت محدثه مستغنی است و حادث علی جاری شده که علت مرجحه اصل وجود را
علت مستقیمه گویند بنا بر انکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست و علت مرجحه خصوص وقت را

علة محدثه بنابر انکه حاجت باو مختص بوقت حدوث است و شک نیست که علة محدثه
من حیث هی محدثه موجبت حدوث او در وقت حدوث مع جه اگر پیش ازو
موجودی باشد لازم آید تخلف مع از علة تامه جه مع انست که جمیع ما یتوقف
علیه العلة حاصل باشد و باقی نمانده مگر امری که مخصص وقت حدوث باشد
پس اگر مخصص پیش از وقت حدوث موجود باشد و معلول موجود نباشد لابد
تخلف لازم آید پس واجبست اختصاص وجود علة محدثه بوقت حدوث مع
وچون نقل کلام در حدوث علة محدثه کنیم تسلسل لازم آید پس لابد است که
علة محدثه حدوث اعني موجب حدوث حادث در وقت معین امری باشد ۱۸۹
که حدوث اش محتاج نباشد بعلتی وآن امری تواند بود که حادث باشد بوجهی
و ثابت باشد بوجهی وان امر حرکت است چه حرکت از جهة ذات و ماهیة ثابتست
واز جهة نسبت بحدود مسافت متجدد و حادث پس لابد است در حدوث حوادث
از حرکتی که ماهیتش حادث نباشد و حدوثی که مراد است درین مقام اگرچه حادث
باشد بحدوثی که مراد است در مسئله حدوث و قدم عالم وآن حرکت فلک است
پس علة و سبب حدوث حادث حرکت فلک باشد و بسبب حرکت فلک
تواند بود که حادث مع واجب الوجود قدیم واقع شود و جمیع حوادث مرتبط
بقدیم شوند و تخلف مع از علة تامه لازم نیاید و بباید دانست که حرکت فلک
گاهی علة محدثه و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود
که حادث را ماده یا موضوعی باشد که استعداد بودی بر حدوث حادث را
بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود و چون استعداد ماده
یا موضوع تمام شد فیضان وجود ان حادث بران ماده یا موضوعی از مفید
وجود واجب گردد پس تمام شدن استعداد و قابلیت علة غریبه تخصیص وجود

حادث است

حادث است بوقت حدوث و حرکات و اوضاع علة بعیده ان پس همچنانکه وجود
حادث مسبوقست بوجود حرکات و اوضاع مسبوقست بوجود ماده یا موضوع
نیز او نیست معنی قول حکما که هر حادث مسبوقست بماده و مدة چه مراد از مدة
زمانست که مقدار حرکت فلک است و مراد از ماده اعمست بمعنی هیولی و موضوع ۹۰
فصل ششم از باب سیم از مقاله دویم در بیان انکه فاعلیت واجب الوجود
مر اشیا را چه نحو است از انحاء فاعلیت و بدانکه کافه علما بعد از انکه متفقند
در انکه فاعلیت خدای تعالی بعلم و اراده است و بعد از اتفاق حکما و محققین
متکلمین بر انکه علم و اراده در واجب تعالی چون سایر صفات عین ذات است نه
زاید بر ذات و بعد از اتفاق بر اینکه فاعلیه خدای تعالی نه بنابر غرضی یا مبتنی
بر استکمال یا اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود تعالی عن ذلک
علوا کبیرا مختلف شده اند که ایا تواند بود که خدای تعالی بفعل خود قصد بسوی امری
از امور مذکوره نه برای خود بلکه بجهت ایصال نفع بغیر کند یا نه حکما برانند
که با وجود اشتمال افعال الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل جهات ایصال نفع بغیر
منزه است از قصد بسوی انچه صدور قصد نتواند بود و اگر نظر بامری که نظر بفاعل
اولی باشد پس فاعل بان طالب اولویتی و کمالی شود برای خود بدون ان
فاقد آن کمال باشد و هیچ علة حقیقیه از مع خود کسب اولویة نتواند کرد و مستکمل
بمع خود نتواند بود چه کمال مع هر آینه از علة حاصل باشد چگونه مستکمل علة
تواند بود بلکه قصد از فاعل بالاراده صادر تواند شد که علة حقیقیه و فاعل
حقیقی معلوم او نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده کند تا مستعد شود مر فیضان
وجود معلول را از علت حقیقیه فاعل حقیقی مانند طبیب که بدن مریض را مهیا
کند بجهة فیضان صحت از واهب الصحة والحیوة و مانند نجار که مهیا کند ماده تخت را

براي فيضان صورت سريير از واجب المتصور وبالجمله هر فاعل بالاراده بارادهٔ حيواني
فاعل حقيقي معلولات خود نباشند بلكه فاعليت اين فواعل بالحقيقه تحريك ماده
بيش نباشد بلكه صدور و قصد از اين فاعل متصور شود و نه از فاعل حقيقي و اراده
در فاعل حقيقي راجع برضا شود و نه راجع بقصد پس واجب الوجود فاعل برضا باشد
نه فاعل بالقصد و همچنين جميع علل حقيقيه متوسطه از عقول مجرده و نفوس فلكيه و جمهور
متكلمين واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفي غرضي از افعال الهي
كنند تا استكمال واجب بغير لازم آيد و در واجب نيز ندانند اشتمال افعال الهي
را بر جهات حسن و مصالح بنا بر انكه قايل بحسن و قبح عقلي نيستند پس بر ايشان لازم
آيد كه واجب الوجود عابث باشد در افعال خود تعالى عن ذلك و معتزله اثبات
اغراض كنند و فعل الهي را معلل بغرض دانند و اغراض را بغير راجع دارند و منع كنند
كه فعل بجهة ايصال نفع بغير مطلقا مستلزم استكمال باشد و تحقيق مقتضي انست
كه مذهب ايشان بالمعني راجع شود بمذهب حكما كه افعال الهي را مشتمل بر مصالح
و حكم دانند و نزاع در انكه مصالح و حكمي كه عين اغراضي است كه معتزله بان قايلند معلل است
بامرضي لفظي محض باشد چه معتزله در اصطلاح خود قصد را تخصيص نه دهند بانچه حكما مخصوص
بان دارند و حكما بنا بر تخصيص اصطلاح كنند قصد الهي را برضا و باب اين تحقيق نيز
جماعتي از معتزله دارد كه قايلند بايجاب في الجمله و بانكه اراده مطلقا موجب فعل است
و فعل تا واجب نشود موجود نشود تا منافي قول حكما كه افعال الهي را لوازم خيريهٔ
ذات واجب الوجود دانند نباشد و نزاع معنوي متحقق نشود **فصل نهم** از باب
سيم از مقاله دويم در بيان عنايت و تدبير الهي و بيان انكه موجودات واقعند
بر اتم وجوه ممكنه نظر بنظام كل حكما گفته اند كه چون ثابت شده كه افعال الهي
مبتني بر قصد نتواند بود و واجب الوجود و علل عاليه فعل بالقصد غايتي و غرضي كه مترتب ١٩١

نشود

١٩٢ شود بر فعل نتواند كرد و ايصال نفع باسافل منظور عالي نتواند بود و حال انكه موجودات
واقعند باتم وجود و احكام و اتقان و جهات نفع و خير بحدي كه ناظر دران و واقف
بران شك نكند كه وقوع موجودات بر وجوه واقع نيست مگر براي ترتب اثار و نفع
و جهات خير كه مترتب اند بران اثار و جهات بران موجودات و اشتمال موجودات
براين اثار غريبه و تدابير عجيبه بمجرد اتفاق بضرورة نتواند بود پس واجبست كه صدور
موجودات از واجب تعالى بطريق عنايت بوده باشد بيانش انست كه واجب الوجود
خير محض است بنا بر انكه خير فعليت و تماميت وجود و كمال وجود است و لهذا گفته اند
الخير ما يتشوقه كل شيئ و يتم به وجوده و ظاهر است كه هر چيزي مشتاق و خواهان تماميت
وجود خود است پس خير مطلق تماميت و كماليت وجود باشد و در مقابلش شر نيست
مگر نقص وجود و نقصان كمال وجود پس شر راجع شود بعدم يا عدم ذات يا عدم امري
كه صلاح حال ذات و كمال وي باشد و واجب الوجود عين وجود تام بالفعل كامل
هم بحسب ذات و هم بحسب كمالات ذات بحيثيتي كه امكاني و بالقوه و عدمي بوجهي
از وجوه در او متحقق نيست پس واجب الوجود خير محض باشد و هيچ موجودي بغير از واجب
الوجود خير محض نتواند بود و هر چه خير محض باشد صادر نتواند شد از او مگر خير محض
بجهة انكه جهت صدور شر كه عدمست در او متحقق نيست تا بان جهة شر از او صادر تواند
شد بلكه موجود تا مخلوط و مشوب بشريت و العدم نباشد صدور شر از او ممكن نباشد
و ظاهر است كه سبب نظام كل اعني مجموع موجودات من حيث المجموع نيست مگر واجب الوجود
اگر چه بعضي از موجودات سبب و واسطهٔ وجود بعضي ديگر شدند اما مجموع من حيث
المجموع مستند نيست مگر بواجب الوجود پس نظام كل خير محض باشد و چون خير محض
باشد لا محاله مشتمل باشد بر خيرات و منافع مذكوره و مصالح و حكمتهاي متحققه بر وجهي
كه اتم از ان ممكن نيست چه امكان نظامي اتم از اين نظام واقع باطلست بنا بر انكه لازم آيد

که این نظام موجود ناتمام باشد و چون ناتمام باشد لاجرم شر باشد و چون شر باشد
صدور شی از واجب الوجود ممتنع باشد پس ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنا بر خیریت
نظام کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است و با وجود خیر محض بودن فوق التمام است و
معنی فوق التمام چنانچه گذشت آنست که هر جزئی و وجودی و کمالی و وجودی از و ترشح
و فایض گردد و همچنین اشتمال نظام کل نیز بر منافع و مصالح مذکوره بنا بر خیریت است
چه نظام خیر آنست که مشتمل بر وجوه خیرات و منافع باشد و شک نیست که واجب الوجود
عالم است بذات خود و بآنکه ذات او خیر محض و مبدء فیضان نظام خیر مشتمل بر وجوه خیرات است
پس لامحاله اراده ذاتی او متعلق باشد بفیضان او و چون اراده ذاتی قصدی نتواند بود
بنا بر لزوم استکمال چنانکه دانسته شد پس اراده مذکوره رضا باشد و اینست معنی
قول حکما که واجب الوجود فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد چه رضا اراده ایست که متعلق
بسافل نتواند شد و مستلزم استکمال نیست بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدء و معاد
گفته که اگر کسی این معنی را که تعلق اراده واجبی را بنظام کل و ایجاد نظام کل را بجهت خیریت
قصد نام کند مضایقه در وی نیست و این کلام شیخ مؤید تحقیق است که مذکور شد و بالجمله
عنایت واجب الوجود و علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدء فیضان نظام خیر شود

فصل دهم از باب سیم از مقاله دویم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتمل است نظام کل بران
شیخ در کتاب مبدء و معاد گفته که چون علم حق بنظام خیر علیت که هیچگونه نقصی در وی نیست
و این علم سبب علت وجود اشیا است در خارج پس نظام کل در غایت اتقان و احکام واقع
شده و ممکن نیست که خیریتی برای کل بهتر از وجهی که واقع است کل بران و هر موجودی
که از موجودات واقع است بر آنچه سزاوار است مر او را اگر فاعل است بر نحوی از انحاء
فاعلیت که در خور است مر او را و اگر منفعل است بر نحوی از انفعال که سزاوار است مر او را
و اگر مکانیست در مکانی که لایق اوست و اگر زمانیست در زمانی که مصلحت اوست و اگر قابل

اضداد اوست

اضداد اوست مقسوم است در میان ضدین علی التسویه پس اگر فعلیتش با حدهما بالفعل
از شان اوست پس بآن بالقوة است و آنچه بالقوة است مستحق آنست که بفعل
آید در وقتی و بجهة هر کدام ماده است اسباب و شرایط در خور آن و هر موجودی که حادث
شود زوال از کمال خود بسبب قاسری ناچار قوتیست که بر گرداند او را بکمال او
بعد از زوال قاسر و متعلق تراب قوتی است ازین در اینست تا مهیا حصول مزاج باشند
و بسبب حصول مزاج آماده صور مرکبات شوند ولکن چون بقای کاینات بحسب نوع
جز هر چه را ممکن بوده بقای با شخص بسبب مستحق تمام عطا کرده و هر چه را ممکن نبوده
بقای شخص بلکه لایق او بقای نوعی بوده پس تعاقب افراد را سبب بقای نوعی
ساخته و وفا کرده بنصیب و قسط وجود هر موجودی و ترتیب داده متعلق تراب را به
لایق هر کدام پس مکان عنصر نار را بجای داده فلک گردانیده که اگر در موضعی دیگر بودی بجای
فلک عنصری نار واقع شدی هر آینه بسبب حرکت متسخن گشته منقلب بنار شدی یا لاقل
موجب تضاعف حرارت شده غالب بر سایر عناصر گشتی و منع شدی لطف دکاینات
گردیدی و چون در ترکیب کاینات علت جوهر یا بس صلب ضرور بود تا بقای او
زمانی متعدد به ممکن شود و انحلال او سریع نباشد بکمالات خود تواند رسید و از جهت
که مکان مرکب مکان جزو غالب باشد و عنصر یابس صلب بغیر از ارض نیست پس
واجب شد که مکان ارض در وسط باشد تا دور از حرکت فلک دور باشد و غلبه
سخونت موجب فساد مزاج و انحلال مرکبات نشود و چون دریا نیز مکان کثیری
از مرکبات است و در صورت بر روی زمین گشت با ارض واجب شد که مکان آب
در بالای ارض باشد و چون هوا بجهة بقای اکثر مرکبات مثل حیوانات ضرور بود و از جهت آنکه واجب شد
که مکانش در بالای ارض و ما واقع شود و بجای بعضی از ارض که مکان مرکبات نیست
که بقای آنها در آب ممکن نیست باشد واجب شد که بعضی از ارض منکشف شود از آب و از هوا است

١٩٥

باآب در کیفیتی و با نار در کیفیتی پس مناسب بود که در میان هر دو واقع شود و چون
تاثیر کواکب بجهة حصول مزاج و ترتیب مرکبات ضرور بود و اکثر تاثیر آتش بواسطه
شعاع است سیما تاثیر شمس و قمر واجب شد که اسطقساتی که میان زمین و آسمان
حایلند شفاف باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع در آنها و واجب شد که جرم ارض
ملون باشد بلون غبرت تا اشعه بر او ثابت تواند شد و جمیع اجرام سماویه را مانند
کواکب مضیئی نکردانید تا فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه نشود بلکه اضافات
مخصوص شد بکواکب و در شعاع ضعیف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع از ان و کواکب را
ساکن نکردانید تا موجب فساد مواضع بعضی بافراط تاثیر و بعضی بعدم تاثیر نشود بلکه
متحرک کردانید تا اثر آنها از موضعی بموضعی منتقل تواند شد و موجب صلاح جمیع مو
جودات تواند گشت و حرکت طلوع و غروب را سریع کردانید که اگر بطیئی بودی
شدادی لیف و شدی قریب بنفادی که از سکون لازم آید و اگر حرکتش همه در منطقه
حرکت سریع طولی بودی هر آینه ملازم دایره واحده بودی و تاثیرش در منطقه
که محاذی آن دایره است مفرط گشتی و بنواحی دیگر نرسیدی و موجب فساد جمیع
کردیدی بلکه مر کواکب را حرکات خاصه عرضیه بطیئه نیز داد تا میل بنواحی عالم نیز
کرد و این تاثیر بجمیع عالم تواند شد و شمس را اگر حرکت خاصه نبودی فصول اربعه
متخالفه متحقق نشدی پس منطقه حرکت بطیئه اش مقاطع حرکت سریعه شد و
شتا و صیف و ربیع و خریف بدید آمد پس شمس در زمستان میل بجنوب کند
تا مستولی شود بر بلاد شمالیه که معظم معموره است و موجب احتباس رطوبات
در بواطن و اجواف ارض کردد و در تابستان مایل بشمال شود تا حرارت بر
ظاهر ارض مستولی شده استعمال رطوبات در تغذیه حیوان و نبات کند
و تا صرف شدن رطوبات و خشک گشتن اجواف زمین باز نوبت زمستان شود

١٩٦

و سرما طلوع کند و موجب احتقان رطوبات و مایه برداشتن زمین کردد و چون
تاثیر قمر در حالت بدریت از تسخین و تحلیل قریب بتاثیر شمس است مر قمر در
حالت بدریت مخالف مر شمس کردانیده شد پس هر گاه شمس جنوبی باشد بدر شمالی
شود و تا اسباب تسخین بیکباره از شمال منعدم شود و چون شمس شمالی کردد
بدر جنوبی شود تا موجب تضاعیف اسباب سخونات نکردد و همچنین چون
شمس را در وقت شمالی که نزدیک بودن بر سمت راس معموره است لهذا اوج شمس را شمالی
کردانید تا قرب میل و قرب مسافه هر دو مجتمع نشوند و موجب افراط تسخین
نشود و چون در وقت جنوبی بودن از سمت راس معموره بعید میگردد لهذا
حضیض اش در جانب جنوب مقرر شد تا بعد مسافت و بعد میل مجتمع شوند و موجب
انقطاع اثر تسخین نکردد و مثل این تدبیر که در شمس مذکور شد در هر کوکبی مرعی
شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و ذروه و حضیض و امر رجعت
و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره چنانچه بعد از
ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع و حرکات و میول و ابعاد شان متفطن
بحکمتهای عجیبه غریبه تواند شد قال فی الشفا یجب ان یعلم ان وجود کل واحد
من الافلاک و الکواکب علی ما هی علیه من الکثرة و القلة و الوضع و المجاذة
و الصغر و الکبر هو علی ما ینبغی فی نظام الکل و لا یجوز غیره الا ان القوة
البشریة قاصرة عن ادراک جمیع ذلک و انما تدرک من غایات ذلک
و منافعه امور یسیرة و این کلام در کلیات اجرام بسیط بود و در تدابیر امور
مرکبات و منافع اعضا و قوی حیوانات و نبات مولفات ساخته اند و مجلدات
پر ساخته و با این همه یکی از هزار و اندکی از بسیار مدرک بشر نشده و نتواند شد
فصل یازدهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان قضا و قدر سابقا مذکور

شد بانکه با وجود ترتیب و تحقق وسایط در اینجا موجودات موجود حقیقی نتواند بود
مگر واجب الوجود و دلیل بر این مطلب آنست که هر ممکنی بما هو ممکن علة تامه وجود نتواند
شد چه دانسته شد که وجود معلول تا واجب نگردد صادر نشود و ظاهر است که واجب شدن
احد النقیضین موقوفست بر ممتنع بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجودست
پس تا عدم معلول ممتنع نگردد وجودش واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب
الوجود سبب امتناع عدم معلول خود نتواند شد بسبب آنکه اگرچه با وجود علة عدم
معلول ممتنعست لذاته و سبب امتناع این عدم اعنی عدم معلول با وجود علت نیست مگر وجود
علت لیکن معلول را عدمی دیگر محتملست که سبب امتناعش وجود علة نتواند بود
و این عدم معلولست با عدم علة یعنی تواند بود که علة و معلول هر دو باهم معدوم
باشند و علة چون ممکنست سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه علتی که
سبب امتناع عدم معلول خود باشد منحصر است در واجب الوجود پس سبب امتناع
جمیع انحاء عدم معلول نتواند بود مگر واجب الوجود و هرچه سبب امتناع عدم معلول
مطلقا نتواند شد سبب وجود معلول نتواند بود پس سبب وجود هیچ معلولی نتواند
بود مگر واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و هیچ یک
از علل قریبه و متوسطه موجد معلول نباشد بلکه واسطه باشند در رسیدن فیض وجود
از علة بعیده که واجب الوجود است بمعلول و چون واجب الوجود علة وجود جمیع
موجوداتست و وجودات باسرها فایض از وجود او پس کما آنکه وجود فعلی
واجب مشتمل بر جمیع وجوداتست و او لذاته عالمست بذات خود بعلمی
که عین ذات اوست پس عالمست در مرتبه ذات بجمیع موجودات بعلمی
که عین علم بذات اوست و این علمیست که تعبیر ازو بعلم اجمالی کنند و این علم
سبب علم تفصیلیست که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قائلین بعلم حصولی.

یا مرتسم

یا مرتسم در ذات واجب بنحوی که موجب کثرت نشود و یا مرتسم در ذات معلول اول
علی اختلاف فیما بینهم و عین موجودات خارجیه است نزد قائلین بعلم حضوری
علی ما هو جمیع ذلک و چون معلول اول واسطه فیضان جمیع موجوداتست که بعد از وست
پس کما آنکه وجودش مشتملست بر جمیع وجودات که بعد از وست و لفظ قضا
و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق
کرده شوند مراد از لفظ قضا علم اجمالی بسیطست که عین ذات واجب تعالیست
و مراد از لفظ قدر صور علمیه مفصله و چون در وجود اطلاق کرده شوند مراد از
قضا معلول اولست که مشتملست اجمالاً بر جمیع موجودات ما بعد و مراد از قدر اعیان
موجودات کلیه و جزئیه محققه در خارج علی سبیل التفصیل و بر هر تقدیر قدر تفصیل
قضا باشد و اقرب بتحقیق اطلاق ثانیست اعنی اطلاق بحسب وجود چه ظاهر
آنست که قضا و قدر اعتباری باشد مر اشیا را باعتبار تعلق فاعلیه واجب الوجود
باشیا و علم نیست مگر اعتبار ظهور و انکشاف اشیا و لهذا شارح محقق و شارح
مشکک هر دو تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات بانچه مطابق
اطلاق ثانیست قال الامام واما لفظا القضا والقدر فنعنی بالقضا معلوله
الاول لان القضا هو الحکم الواحد الذی یترتب علیه سایر التفاصیل والمعلول
الاول کذلک واما القدر فهو سایر المعلولات الصادرة عنه طولاً وعرضا
لانها بالنسبة الی المعلول الاول یجری مجری تفصیل الجملة هو القدر وقال
المحقق فاعلم ان القضا عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی
مجتمعة ومجملة علی سبیل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فی موادها
الخارجیة بعد حصول شرایطها مفصلة واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل
فی قوله عز وجل وَاِن مِن شَیءٍ اِلّا عِندَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ

معلوم و چون بجلیه واضح شد که جمیع موجودات کلیه و جزئیه واقعند بقضا و قدر الهی
اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال عباد بر سبیل تعلق باراده ایشان
و مراد از قضا و قدر در افعال عباد است انچه امیر المؤمنین ع در حدیث اصبغ بن نباته فرموده
و مضمون الحدیث انست که بعد از انصراف از حرب صفین شخصی که در ان سفر همراه بود از
حضرت سؤال کرد که یا امیر المؤمنین خبر ده مرا از رفتن ما بشام که بقضا و قدر الهی بود یا نه
حضرت فرمود نعم یا شیخ بهیچ بلندی بر نرفتید و بهیچ پستی فرود نیامدید مگر بقضا و قدر خدای تعالی
شیخ گفت پس رنجهای من نزد خدای تعالی محسوب نبود و مرا هیچ اجری نباشد حضرت فرمود که
تحقیق که عظیم گردانیده است اجر شما را در سیر و منقلب شما که شما را داده و اطاعت امام خود
کرده اید و درین رفتن مجبور نبودید شیخ گفت چون مجبور نبودیم حال انکه قضا و قدر ما را ابر
حضرت فرمود که مگر قضای حتم و قدر لازم گمان کرده چنین نیست که اگر چنین بودی امر
باطل شدی وعده و وعید و ثواب و عقاب و امر و نهی از خدای تعالی این اعتقاد اخوان
عبده اوثان است و جنود شیطان بلکه امر خدای تعالی تخییر است و نهی خدای تعالی تحذیر
مطلوب بطاعت است و نه مکره مطیع و ارسال رسل و انزال کتب از روی هزل و بازی نموده
خلق سموات و ارض بباطل نکرده و ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار
پس شیخ بغایت مسرور شد و گفت   انت الامام الذی نرجو بطاعته ٭ یوم النشور
من الرحمن رضوانا ٭ اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا ٭ جزاک ربک عنا فیک احسانا ٭
یعنی توان امامی که از اطاعت او امید بخداوند داریم رضوان را از تو مشکل دین ما گشت
واضح جزای تو احسان دهد رب احسان و در روایت دیگر آمده که شیخ گفت پس قضا
و قدر که گفتی کدام است حضرت فرمود که همین امر و نهی و وعد و وعید قضا و قدر خداست
از افعال و اعمال ما و حجت انست که امور مذکوره از اسباب بالذات طاعت و از اسباب
بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سبب فی الجمله **فصل دوازدهم** از باب سیم

از مقاله دویم در کیفیت دخول شر در قضا و قدر الهی چون ثابت شد که جمیع موجودات
واقعند بقضا و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر شر و رذیت که واقع است
در عالم پس لابد است از بیان انکه صدور شر از خیر محض چگونه ممکن تواند شد
و لابد است اول از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق کرده نشود مگر بر عدم
وجودی مانند موت و فقر و یا بر عدم کمال وجودی مانند جهل و عمی و یا بر وجوداتی
که مؤدیست بعدم وجودی مانند برودت مفرط و حرارت شدیده و هرگز اطلاق
کرده نشود شر بوجود یا بر موجود مگر باعتبار نسبت او بعدم وجودی و کمالی او و یا باعتبار
مانعیت او از قبول وجودی یا کمالی و بر جمیع امور وجودیه که اطلاق شر در کرده شود
چون تامل و تفتیش کرده شود شریتش راجع شود بعدم مانند افعال قبیحه چون ظلم
و زنا و مانند اخلاق رذیله چون بخل و جبن و مانند کیفیات طبیعیه چون حرارت
و برودت مثلا ظلم یا زنا از انجهت که امریست صادر از قوه غضبی یا شهوی کمال
قوتین مذکورتین است و خیر ان قوتین و شر نیست شریتش نیست مگر از انجهت که امریست مؤدی
بعدم صلاح حال مظلوم و یا فساد در نسل و یا خلل در سیاسات مدنیه و بخل و جبن بخل
از انجهت که حفظ مال محتاج الیه است خیر محض است و از انجهت که منع محتاج است شر
و جبن از جهت محافظت نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهت تادیه بفوات یا عدمی
شر و از اینجا که گفتیم معلوم شد که شر بر دو گونه است شر بالذات و بالحقیقه
و آن نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه و ان نیست مگر اسباب عدم پس هیچ
موجودی شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد و بوجهی خیر و بان
وجهی که شر است مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و اشیاء بحسب
انقسام خیر و شر بر پنج قسم باشند یکی انکه اصلا خیریت در و نباشد دویم اصلا
شریت در و نباشد سیم خیر و شر هر دو در و مساوی باشد چهارم انکه خیر غالب

باشد بر شر بخ انکه شر غالب باشد بر خیر در قسم سیم و بنجم واضح نتوانند بود جه هر موجودی
که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته خیرش غالب باشد نظر بنظام کل پس شر در
واقع در عالم نظر بنظام کل بغایت قلیل باشد جه تحقیق شر در مبدعات نتوانند بود
بلکه مخصوص بکائنات است بر سبیل ندرت در افراد جه در انواع کائنات افرادی که مبتلا
بشر در باشند البته کمتر اند و بر تقدیر عدم ندرت در افراد نادر است در اوقات مانند
طوفانات و عفونات اهویه و بائیه که موجب هلاک همه یا اکثر افراد حیوانات باشند
پس نسبت شر در واقع در بعضی اوقات در بعضی افراد و بعضی از انواع کائنات
نظر بکل کائنات نسبتی است بسیار قلیل و قیاس کل کائنات بکل موجودات اعنی بنظام
کل قیاسیست بغایت حقیر پس نسبت شر در نظام کل معلوم که جه قدر تواند داشت
پس هرگاه وجود عالم کائنات هر آینه ترک شر و در تخیله مستلزم ترک کائنات
باشد و ترک کائنات مستلزم ترک نظام کل که خیر محض است و ترک خیر محض بغایت
کثیر بجهت شر اضافیه بغایت قلیل لایق نیست کثیر باشد و از حکیم صادر نتواند شد
پس واجب باشد دخول شر در تحلیله در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون قلیل
قلیل شده ور انظر بنظام کل اعتبار کردیم پس دار دنیا یا اکثریت شر نظر بنفوس
هالکین بحسب تفاوت اخروی از خیریت نظر بنفوس ناجیین جه بر تقدیر تسلیم این کثرت
کثیره جزویست از شر در تحلیله نظر بنظام کل **فصل سیزدهم** از باب سیم از مقاله
دویم در افعال عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است اول جبریه و آن مذهب اشاعره است
و او فعل بنده را مخلوق خدا دانند بی واسطه و مدخلیت اختیار و اراده بنده چنانکه مذهب
اوست در اینجا و جمیع موجودات چه مباشر اینجا همه موجودات خدا را دانند و قایل
بهیچ واسطه نباشند حتی احراق نار و تبرید ما را فعل بی واسطه خدا دانند و ما و نار
و امثال انها را اسباب عادیه خوانند و گویند عادة الله جاری شده که احراق نشود مثلا

در وقت مماسه نار کنند بدون انکه نار را مدخلیتی در احراق باشد و در افعال اجبار
فرق میان اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنت باراده و عدم مقارنت اراده کنند
با مدخلیتی و این نوع اعنی مقارنت اراده را کسب نام کنند و فعل بنده را مخلوق خدا و کسب
بنده دانند بالمعنی المذکور و سخافت اینمذهب بر تبه ایست که بر صاحب ادنی تامل
پوشیده نتواند بود چه قطع نظر از ترتب مفاسد دیگر کرده بدیهه حاکم است بترتب
فعل ما وجوداً و عدماً بر اراده ما وجوداً و عدماً و بر اوّلیت علیت نیست مگر همین پس
اراده ما علت فعل ما باشد و دانستی که علیت و خلق در در معنی ایجاد و شته اند
اگر چه نزد یک بعضی تفاوت بوجهی دیگر که دخل در معنی ایجاد ندار و دارشته باشند
پس فعل ما موجد و مخلوق ما باشد باراده ما مذهب دویم تفویض و آن مذهب
اکثر معتزله است معتزله گویند فعل ما مفوض بماست بی مدخلیتی از غیر و این مذهب
مبنی است بر انکه ممکنی در مرتبه امکان بی انکه واجب شود بغیر موجود تواند شد
که اگر مبنی بر ان نباشد و باید که فعل واجب شود تا موجود تواند شد پس وجوب
فعل باراده باشد و اراده چون حادث است صدورش موقوف باشد بعلتی
که حادث باشد و همچنین تا منتهی شود بواجب الوجود پس فعل مفوض به بنده
نباشد و بطلان اینمذهب نیز بنا بر بطلان مبنی علیه ظاهر است مذهب سیم مذهب
محققین علمای امامیه و جمهور حکما است که گویند فعل بنده مخلوق بنده است بی واسطه
و مخلوق خدا است بواسطه مانند سایر موجودات نظر بسایر اسباب و خواجه نصیر
طوسی قدس سره در شرح رساله علم امر بین الامرین را در احادیث طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین بهمین معنی
تفسیر و دلیل کرده و دلیل بر مذهب بطلان دو مذهب اول گذشت چه احتمالات منحصر
در سه مذهب نیست و مؤید اینمذهب است انچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرموده که

لا تقولوا وكلهم الله الى انفسهم فتوهنوه ولا تقولوا اجبرهم على المعاصي فتظلموه
ولكن فعلوا الخير بتوفيق الله والشر بخذلان الله وكل سابق في علم الله يعني
مگویید که خدای تعالی بندگان را بخود واگذاشت و فعل ایشان را تفویض بایشان
کرد که اگر چنین گویید هر آینه خدای تعالی را ضعیف و عاجز گردانیده خواهید بود
در مملکت خود و نیز مگویید که خدای تعالی بندگان را جبر کرد بر فعل معاصی که اگر چنین
گویید هر آینه خدای تعالی را ظالم گردانیده خواهید بود و بلکه بگویید فعل خیر بتوفیق
خداست و فعل شر بخذلان خدا و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا بوده
آنکه علم او سبب فعل بوده باشد و بیان کیفیت توفیق و خذلان آنست که از
خدای تعالی امر و نهی و وعد و وعید صادر شد و داعی شد هر یکی را بر ارادهٔ فعل خیر
و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر نشده داعی بهم نرسیدی و لهذا جبر لازم نیاید
لیکن با وجود امور مذکوره نزد بعضی شده بفعل خیر در نیست معنی توفیق هم توفیق
مهیا کردن اسباب است و بوجود امور مذکوره اسباب ارادهٔ فعل خیر مهیا باشد
و هر بد انرا امور مذکوره داعی نشود بر ارادهٔ نیک و ترک بدی با آنکه توانند شد داین
از سوء اختیار ایشان باشد و خدای تعالی ایشان را جبر نکرد بر ارادهٔ نیک بلکه ایشان را
ببدی ایشان واگذاشت و معنی خذلان همین باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب
توفیق شامل گشت میان نیکان و بدان لیکن بدان نیز برای ایشان نباشند
و موجب خذلان ایشان شود و نیکان قبول آن کنند و سبب توفیق ایشان گردد
و باید دانست که بعضی گمان کرده و مفاسد جبر بر این مذهب نیز کرده اند و این
توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است یکی مخالف بدیهه در استناد افعال
ما بارادهٔ ما و ظاهر است که ورود این مفسده بر مذهب مختار صورتی ندارد دوم
بطلان وعد و وعید و ثواب و عقاب و ورود این مفسده خالی از صورتی نیست

لیکن

لیکن مندفعست اما تقریر صورت ورودش آنکه چه فرقست در قبح وعد بثواب و وعید
بعقاب میان آنکه فاعل وعد و وعید خود فاعل بی واسطه فعل نیز باشد و میان آنکه
فاعل بواسطه فعل باشد و وجوب فعل مستند باو شود و بدون استناد باو واجب
نشود و اما تقریر دفع آنکه در صورت فاعلیه بی واسطه وعد و وعید را اثری در صدور
فعل اصلا متصور نشود و در صورت فاعلیه بواسطه وعد و وعید از اسباب متوسطه
وجود فعل باشند و چون وجود وعد و وعید که از جمله دواعی انبعاث ارادهٔ فعل جمیل
و انزجار از فعل قبیح است واجب باشد از حکیم تعالی بتصدیق وعد و وعید نیز که
موجب ترتب ثواب و عقابست واجب باشد و قبحی در هیچ صورت اصلا لازم
نیاید اگر گویند با وجوب اختیار اختیار را چه اثر گوییم اثر اختیار همین بس که
فعل بآن اختیاری شود نه اضطراری چه فعل اختیاری آنست که مبداش اختیار
باشد اگر گویند چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید گوییم مراد از ایجاب اگر
وجوب فعل است نه باختیار لزومش مم و اگر مراد وجوب فعلست بسبب اختیار
چه قصور اگر گویند چون فعل قبیح واجبست از غیر بنده بنده را چه گناه گوییم گناه
بنده همین که قبیح باختیار از او صادر شده چه مراد از گناه فعل قبیح است صادر شده
اگر گویند اختیار چون واجبست بغیر پس وجودش را چه در اتصاف بفعل قبیح چه
تاثیر گوییم وجوب اختیار باسباب خارجه تنها حاصل نشود بلکه بانضمام نفس فاعل
اختیار فعل واجب شود پس نفس فاعل جزو اخیر علت تامه فعل باشد اگر گویند نفس
فاعل چون موجب مقتضی ارادهٔ فعل باشد وجود نفس فاعل هم بالاخره مستند است
بغیر پس عقوبت بران قبیح بود گوییم عقوبت نظر به بنده نشئه باشد نه قبیح چه
صدورش مطلق قبیح نیست چه نشئه هر گاه لازم خیر کثیر باشد در منع قیام انزجار
اکثر مردم است بسبب بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح اگر گویند سبب چیست گوییم

عقاب در بعضی مردم سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گوییم سبب اختلاف
استعداد نفوس باشد که ناشی از اختلاف استعداد امزجه که علت فیضان نفوس شود
و بالاخره منتهی شود بقضای الهی که مقتضی اختلاف استعدادات است بجهة
نظام خیر و شری که ازین اختلافات لازم آید بنسبت قلیل باشد بنظر بنظام
کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسئله شر دانسته شد فصل [illegible]
از باب سیم از مقاله دویم در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث سایر خوارق
عادات و سبب انتفاع از زیارات بقبور مؤمنین و مراقد صالحین دانستی که هر
امری که حادث شود لابد است او را از سببی حادث و اسباب حادثه درین
عالم بر دو گونه است ارضی و سماوی و سبب ارضی هر چند تمام شود قوة فاعلیه طبیعیه
یا ارادیه و قوة منفعل [illegible] بعد حدوث حادثی شود
درین عالم نیز بر دو گونه [illegible] امور ارضیه وان بر دو نوع است اول
طبایع اجسام و قوای جسمانیه [illegible] الواقعة منها مع القوی الارضیة
دویم قوای نفسانیه فلکیه و دیگری با مشارکت نسبتی از امور ارضیه بیان نفس
آنست که نفوس فلکیه چون مدرک جزئیات اند پس حاصل است مر ایشان را اطلاع
بجمیع افراد و اشخاص کاینات خواه حاضر و خواه آتیه از راه ادراک اسباب و علل
که مستند اند بفلکیات و نیز هر آینه عالمند بوجوه خیر و جهات مصلحت درین موجودات
بر وجهی که نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشان را ایضا بر ارباب دعوات
و حاجات و ذوی الحاجات و تصور مقاصد و مطالب ایشان کنند و چون افلاک
از سلسله مبادی و علل اند و تصورات علل مبداء وجود معلولات در خارج پس اگر
مقصد داعی را خیر و مصلحت دانند و منافی مصلحتی دیگر نباشد و اسباب امری که
منافی یا مضاد او باشد مقدم یا اقوی باشد از تصور مذکور هر آینه متصور ایشان

که مقصد داعی

که مقصود داعی است بحصول پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا گردد
و اگر وجود ش مصلحت نباشد [illegible] مضاد و منافی او اقدم یا اقوی بود
سبب ا[illegible] دعا شود و چون وجود [illegible] فیض از واجب الوجود است
پس فی الحقیقة مجیب دعوات [illegible] تعالی و نفوس فلکیه چون سایر
اسباب وسایط باشند [illegible] المتعال مبادی اعنی نفوس فلکیه
از معلولات اعنی امور [illegible] لازم نیاید چه این اسباب نیز اعنی دعای
داعی و مانند آن منبعث از جانب سماویات باشد بنا بر آنکه جمیع امور حادثه
درین عالم حتی ارادات ما و دواعی ما مستند اند بما فوق این عالم و چون امر مذکور
اعنی مطلب داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شده و تصور او سبب دعا
و تضرع داعی گردیده لهذا وجود آن امر از نفوس فلکیه مترتب گشت امور ارضیه
باشد و همچنین است حال در صدقات و نذور و قرابین و امر استسقا و سایر امور خارقه
از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته از نتایج ایشان مکافات بر شر
و توقع مکافات بر خیر [illegible] فی نبوت حقیقة [illegible] الشر و امیر المؤمنین
صلوات الله علیه [illegible] لا ابد [illegible] الاعمال الفجة
و لا تاموا [illegible] یعنی [illegible] و حال
آنکه [illegible] و حال آنکه ز توبه ها
بوجود آمده باشد و نیز شیخ گفته که اکثر [illegible] معتقد اند مشهور الامرا و مقرر
و قایل اند با وجود بعضی از معجزات و اجابت دعوات و سایر خوارق عادات
لاحق است و هیچ گونه استبعادی در وقوع آن نیست و هیچکس از فلاسفه منکر وقوع
آن نیست و انما یدفع هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاء منهم بعلله و اسبابه
و گفته که ما درین باب کتابی موسوم ساخته ایم و بیان اسباب و علل آن پرداخته ایم

فتامل شرح هذه الامور من هناك وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازله
على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر الى الحق كيف ينصر وگاه باشد که
نفس نبی یا ولی یا در قوة بمرتبه باشد که تاثیر در ماده کاینات وتصرف در طبایع
موجودات بی توسط نفوس فلکیه تواند کرد وفی الجمله امور عارضه ازین سبب
چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد ومقرر شده تا دیدها بوجود سببات
على سبيل الاستمرار لهذا امثال این امور را خوارق عادات گویند پس اگر مقرون
بدعوت باشد یا اصالة چنانکه در انبیا ویا نیابة چنانکه در اوصیای انبیا معجزه
خوانند والا کرامة نام نهند چنانکه از صلحای مومنین وگاه باشد قوة نفس در
اشرار بمرتبه رسد که از تصور آنها امور غریبه حادث شود وآنرا کهانت گویند
واگر مقرون بدعوت باطلی باشد فرق او از معجزه ببطلان باید عوالیه لجب عقل
تواند وپس قدح در تصدیق معجزات انبیا نکند بدانکه با انکه واجب تعالی عالم بجزئیات
است بعلم حضوری چنانکه سابقا تحقیق آن کردیم لیکن چون حدوث امور مذکوره
محتاج بتحریک ماده وتصرف طبایع است ومباشرت تحریک وتصرف مذکور
لایق بجناب مقدس کبریاء نه لهذا المحققین احداث امور مذکوره را الی اوسط
نسبت بجلال کبریای نه دهند وحدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند
بوسایط سازند واین معنی منافی قول بفاعل مختار نیست چنانکه امام فخر رازی
واکثر متکلمین توهم کرده اند واما استمداد از زیارت قبور واتیان مشاهد انست
که نفس را دو گونه علاقه با بدن حاصل است یکی از جهة صورت شخصیه بدان موقت
مخصوص وبموت لا محاله این علاقه منقطع شود ودیگر از جهة ماده محفوظة التشخص
فی ضمن اية صورت كانت بدنية او ترابية او غير ذلك واین بموت باطل
نشود بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده از بدن بهیئة متوجه است ومتعلق ماده

بدنیه

بدنیه خود باشد از مقوله شعور کرده که یا دخانه ومنزل خود کنند پس هرگاه نفس مومن
وصالح باشد وبالجمله حی یا وطهارتی تحصیل کسب کرده بود ومرآینه مور واشراقات
انوار الهیه وفیوضات ربانیه گردد ونفس زایر نیز هرگاه بتوجه تام بر قدر مزور حاضر
شود واین حضور مرقد را حضور وصحبت او داند لا محاله از فیض وارد بنفس مزور
پرتوی در نفس زایر افتد وبقدر استعداد او لا محاله منقطع شود وازین سلمیت انجمعی است
که جمیع عقلا در همه از منه این عادات را مراعات میکرده اند واتیان مشاهد
مزارات می نموده ودر ان امکنه صلوة وصیام وصدقه بجای آورده ودر انها بجهت
ومنافع عظیمه می یافته امام فخر در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو را
بعد از فوت وی هرگاه مسئله مشکل می افتاد بزیارت او آمده بر سر تربت
وی بمباحثه میکردند واز روحانیت آن حکیم کامل مشکل ایشان حل میشد وحقیقت
مسئله برایشان منکشف میگردید وامثال این حکایات نسبت بقبور اکابر
وزهاد وعلمای دین بسیار اتفاق می افتد واین دلیلیست روشن بر تجرد نفوس
ناطقه وشیخ ابوعلی گفته که نفس کامل شده در علم وعمل چون مفارقت کند شبیه
عقل فعال شود ومانند او تصرف درین عالم تواند کرد وچون نفس زایر بوسیله
زیارت مستمد از آن نفس کامل شود در طلب خیری وسعادتی ودیا رفع شری
واذیتی لابد است که بعد از استمداد مدد وی کند وتاثیر عظیم صادر گردد

فصل پانزدهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان حقیقت ملک وجن و
شیاطین مذهب متکلمین آنست که ملائکه وجن وشیاطین نیستند مگر اجسام
لطیفه که حیات عرضی دارند وقادرند که شکلهای مختلف برایند وبهذا
گاه مرئی شوند وگاهی مرئی نشوند وچون مرئی شوند بصور واشکال مختلف
مرئی چنانکه امام فخر در کتاب محصل گفته قال المتكلمون انها هي الملائكة والجن

والشیاطین اجسام لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة و خواجه نصیر طوسی قدس
سره در نقد محصل آورده که معتزله بر آنند که ملائکه و جن و شیاطین حقایق مختلفه
نیستند بلکه همه حقیقة واحده اند و تفاوت میان ایشان نیست مگر بعوارض و افعال
پس آنانکه از آن حقیقت واحده نیکنند و طواهرند مگر خیرات ملائکه باشند و آنانکه
صادر نشود از ایشان مگر شرور شیاطین و آنانکه گاه مرتکب خیر و گاه مرتکب شر
باشند جن و لهذا اعد ابلیس تارة من الملائکة و تارة من الجن و علامه تفتازانی
در شرح مقاصد گفته که قایلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین بر آنند که جن جواهر
مجرده است که ایشان را است تصرف و تاثیر در اجسام عنصریه بی آنکه متعلق باشند
باجسام مانند تعلقی که نفوس ناطقه انسانیه را است با ابدان و شیاطین عبارت
از قوای متخیله است در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن بر قوه عاقله
و باز داشتن از توجه بجانب قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن
باتباع شهوات و لذات حسیه و بعضی از فلاسفه بر آنند که نفوس ناطقه بعد از
مفارقت از ابدان اگر خیر و باعث بر خیرات باشند جن عبارت از ایشانست
و اگر شریر و باعث بر شرور باشند شیاطین عبارت از آن و بالجمله قول بوجود
ملائکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلا و انبیا است و قرآن مجید ناطق بآن
و از بسیاری عقلا و مشایخ و اولیا مشاهده جن منقول شده پس نفی کردن
وجود جن و انکار آن و استبعاد در آن معقول نتواند بود و اگرچه اثبات
آن نیز بدلایل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی پوشیده نماند که
مغایرت میان دو قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است و قول حکیم
و شیخ ابو علی در رساله حدود گفته الجن هو حیوان هوائی ناطق مشف الجرم
من شانه ان یتشکل باشکال مختلفة و لیس هذا رسمه بل معنی اسمه و سید الحکماء المتألهین

قدس سره

الجن
قدس سره در کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب الیه حکماء الاسلام ان
لیست اجساما و لا جسمانیة بل هی موجودات مجردة مخالفة بالماهیة للنفوس
البشریة متعلقة باجساد نادیة و هوائیة قادرة علی التصرف فی هذا العالم و هو
معنی کلام الشیخ و مراد او یعنی مراد شیخ از آنکه لیس هذا رسمه بل معنی اسمه اینست
بآنکه حقیقت جن غیر آنست که تعریف دال بر آنست و نیز در قبسات گفته که حق
آنست که حکمای الهیین و علمای اهل اسلام بر آنند که ملائکه طبقات مختلف است
روحانی و جسمانی علوی و سفلی و سماوی و ارضی و بالاترین طبقات ملائکه
کروبیانند که طاعت ایشان تسبیح و شغل ایشان تهلیل و تقدیس است و از جمله ایشانست
روح القدس که جبرئیل است و بعد از آن طبقه نفوس مجرده افلاکست و بعد از آن
طبقه نفوس منطبعه افلاک که بجای خیالست در انسان و بعد از آن صور نوعیه
و بعضی ملائکه مجرده ارباب انواع است و هر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک را
و هر طبقت عنصریه را ملکی است موکل و فی القرآن الحکیم و ما یعلم جنود ربک
الا هو و فی الحدیث اطت السماء و حق لها ان تاط ما فیها موضع قدم الا و فیها
ملک ساجد او راکع یعنی ناله کرد آسمان از ثقل حمل و سزاوار است که ناله کند
بسبب آنکه نیست در آسمان موضع قدمی مگر آنکه در و ملکی ساجد است یا راکع و شیخ
در رساله حدود گفته الملک جوهر بسیط ذو حیوة و نطق عقلی غیر مائت و هو واسطة
بین الباری عز و جل و الاجسام الارضیة فمنه عقلی و منه نفسانی و منه جسمانی پوشیده
نماند که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با ذو نطق عقلی مگر
آنکه مراد از نفسانی نفوس مجرده فلکیه باشد و مراد از جسمانی نفوس منطبعه فلکیه و چون نفس
منطبعه بمنزله قوتیست از نفس مجرده که ذو نطق عقلیست پس نفس منطبعه نیز باین اعتبار
ذو نطق عقلی باشد و در الهیات شفا گفته وجود چون صادر شود از واجب الوجود هر مرتبه دوم

انقص از مرتبهٔ سابقست پس اعلی طبقات موجودات امکانی ملائکهٔ روحانیه است که
حکما انرا عقول خوانند و بعد از ان مرتبهٔ ملایکه الیست که حکما انرا نفوس مجرده فلکیه
گویند و این نفوس فلکیه ملائکه عمله اند یعنی کارکنانند درین عالم چه حدوث حوادث
در عالم کاینات بواسطهٔ تاثیرات ان باشد و پوشیده نماند که مراد از ملائکه عمله
تواند بود که اعم باشد از نفوس مجرده و منطبعه و مطلق ملائکه بر سه گونه باشند
و موافق باشند با انچه در رساله بتوجیهی که کرده شد **مقاله سیم در**
فرمان خداشناسی دان حاصل شود از معرفت فرمان که تکلیف عبارت از ان است
و معرفت آورنده فرمان که رسول عبارت از انست و حافظ فرمان که امام عبارت
از انست و جزای فرمان که معاد عبارت از انست پس این مقاله مشتمل باشد بر چهار باب

باب اول در تکلیف و در ان چند فصل است **فصل اول** در بیان
حسن و قبح افعال بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن و قبح مانند عدل و احسان
و ظلم و عدوان و شک نیست که معنی حسن عدل مثلا انست که فاعل ان مستحق
مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد
انرا ثواب گویند و همچنین معنی قبح ظلم مثلا انست که مرتکب ان مستحق مذمت
و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد و جزای بدی چون از حق سبحانه و تعالی صادر
باشد انرا عقاب خوانند و شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف
مذاهب و عقاید درین زمان و در ازمنه سابقه که استعمال لفظ حسن و قبح
در محاورات خواه در مولفات خواه در علوم شرعیه و خواه در غیر ان بغیر از
اینمعنی که گفته شد برای حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند اگر فارسی زبانان ملاحظه
کنند که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع اطلاق میکنند و از ان چه معنی میخواهند
ظاهر میشود و برای ایشان که مراد از نیکی و بدی چیست و بغیر ازین که در معنی حسن و قبح گفته

شده

شده نیست و نیز درین شک نیست که هر عاقلی که بمرتبهٔ تمیز رسد عقل او حکم کند
و یابد حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور خواه ان عاقل مسلمان زاده باشد
و در میان اهل اسلام و بالجمله اهل شرایع و ملل پرورش یافته و خواه هرگز
نام اسلام نیز بالعرض نشنیده باشد و با ارباب شرایع و ملل امیخته نشده
و صحبت نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده
و تمیز کرده و لهذا جمیع ذوی العقول از کافه طوایف انام خواه امم شرع
و ارباب ملل و خواه قائلین بنفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب
اصنام و بالجمله طبقات کفار بالتمام همه متفقند در حسن عدل و قبح ظلم بهمین معنی
که تقریر کرده شد و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف بفعل
متعارف باشد و معنی عقل را دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن
نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند و اینست معنی عقلی بودن حسن
و قبح چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکما است و جمهور اشاعره برانند که
شرعیست نه عقلی باینمعنی که اگر شرع وارد نمیشد عقل حکم نمیکرد بحسن و قبح
اشیا بلکه در نفس الامر هیچ شیئی حسن یا قبیح نمیبود و حسن عدل مثلا و قبح ظلم بمجرد
گفتهٔ شارع ثابت شود و اگر شرع نمیگفت عدل حسن و ظلم قبیح نمی بود و بلکه تواند
بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس
شدی و چون سخافت اینمذهب اظهر از انست که پوشیده تواند بود و لهذا
بطلانش را مستغنی از بیان دانسته اعراض از ان نمودن اولی نماید غایتش
یکی از محققان این طایفه در اسخن است که اصحاب بحران انکه رفع شناعت
از ایشان میتوانند کرد و بان می نازند و ان چنانست که حسن و قبح بسه معنی اطلاق
میشود یکی بمعنی کمال و نقص و ان در صفات باشد نه در افعال لیکن محل نزاع نیست

دویم یعنی موافقت غرض و عدم آن و آن در افعال ما یافت شود و عقلی است لیکن
محل نزاع نیست سیم حسن و قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب اخروی و این
محل نزاع است و عقلی نتواند بود چه عقل نداند که بکدام فعل مستحق ثواب اخروی توان
شد و جوابش آنست که معنی دویم اعنی موافقت در غرض در عدل مثلا جهة حسن است
نه معنی حسن بلکه معنی حسن در و آنست که گفته شد اعنی استحقاق مدح و جزا
و معنی سیم اعنی استحقاق ثواب اخروی نیز یکی از افراد همین معنی است چه استحقاق
جزا اعم است از آنکه از جانب خالق باشد یا از جانب خلق و بباید دانست
که مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح
در جمیع افعال بلکه مراد آنست که افعال مشتملست بر جهة حسن و جهة قبح که عقل را
رسد معرفت الجهات یا باستقلال مانند امثله مذکوره و یا باعانت شرع
مانند عبادات تعبدیه چه عقل بعد از ورود شرع بانها داند که اگر در انها جهات
حسن نمی بود امر بانها تکلیف بان از حکیم قبیح می بود بدانکه این اصل اعنی
عقلی بودن حسن و قبح اصلیست عظیم که مبنای اصول کثیره است نزد فرقه محقه
چنانکه در همین باب اشاره بان خواهد شد ان شاء الله تعالی **فصل دویم** از باب
اول از مقاله سیم در بیان تکلیف الهی تکلیف عبارتست از فرمانست و امر احکم
نیز گویند خطابیست الهی متعلق با فعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن و القبح
بر سبیل اقتضا یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلبست و طلب یا متعلق است
بفعل یا بترک و تخییر تسویه است میان فعل و ترک پس اگر طلب متعلق بفعل باشد
لا محاله آن فعل حسن باشد چه طلب قبیح قبیح است از حکیم و اگر متعلق بترک فعل
باشد فعل قبیح باشد چه طلب ترک حسن قبیحست و طلب فعل اگر با عدم تجویز
ترک باشد انرا واجب گویند و اگر با تجویز ترک باشد مندوب و طلب ترک

اگر با عدم تجویز فعل باشد انرا حرام گویند و اگر با تجویز فعل انرا مکروه و فعلی را که
متعلق تخییر باشد مباح گویند و آن نیز از قسم حسن است چه مراد از حسن آنست که تارکش
مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش مستحق مدح و ثواب شود خواه نه و مراد از
قبیح آنست که فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود خواه تارکش مستحق ذم و عقاب
شود و خواه نه پس اقسام حسن سه است واجب و مندوب و مباح و قبیح بر دو قسم
بیش نیست حرام و مکروه پس حکم الله منحصر در پنج باشد وجوب و ندب و اباحت
و کراهت و حرمت و این احکام از ینجهت که اقسام حسن و قبیح اند و حسن و قبح
عقلی متصف شوند بعقلیت و از ین حیثیت که شرع بران وارد شده متصف
شوند بشرعیت پس هر حکمی هم عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که شرعیت را
تخصیص دهند با حکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات آن مانند وجوب
صوم اخر رمضان و عقلیت را با حکامی که مستقل باشد عقل بمعرفت جهات ان مانند
وجوب حفظ امانت و حرمت تضییع آن و بنابرین هر حکمی یا عقلی باشد یا شرعی
و خطاب بر دو گونه بود لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام
رسول خدا که مشتمل باشد بر اوامر و نواهی و خطاب معنوی حکم عقل بحسن فعل یا بقبح
فعل یا قسامهما چه حکم عقل بوجوب فعلی مثلا بمنزله کلام الهی باشد مشتمل باشد
بر امر بان فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر نهی از ان
فعل چه عقل بمنزله پیغمبریست از داخل و پیغمبر بمنزله عقلیست از خارج **فصل سیم**
از باب اول از مقاله سیم در معنی وجوب علی الله و وجوب من الله بدانکه قائلین
بحسن و قبح عقلی بسیار باشد که اطلاق وجوب علی الله کنند و گویند فلان فعل واجبست
بر خدای تعالی و نفی لغین التشنیع کنند و استبعاد نمایند که بر خدای تعالی فعلی واجب
تواند بود و گویند ایشان عقل خود را حاکم سازند بر خدای تعالی و اجرای حکم بر و نمایند

وگویند بر خدای تعالی چیزی واجب نتواند بود و اگر فعلی از افعال از و صادر نشود
وی تعالی مستحق مذمت نشود و تصور استحقاق ذم نسبت با و نتوانکرد و جمیع این
تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود چه مراد قوم از حکم عقل بوجوب فعلی بر
خدای تعالی انست که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر نشود و
اخلال بان فعل واقع شود ان مخلوق مستحق مذمت شود خدای تعالی هر آینه
خود ذم و عقاب آن مخلوق بسبب اخلال بان فعل کند پس لابد خدای تعالی خود
چنین اخلالی نکند و بالجمله کاری که از شانش باشد که فاعل ان مستحق ذم شود
از خدای تعالی صادر نتواند شد مثلا هرگاه خدای تعالی ~~صادر~~ نهی کند از ظلم
بنابر قبح وی و ذم و عقاب کند فاعل ان را پس لابد روا نبود و نشاید که خود ظلم
کند و اینست مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تعالی و بالجمله مراد از وجوب فعل
بر خدای تعالی بودن فعل است بحیثیتی که اگر دیگری اخلال بان کند مستحق ذم
شود پس خدای تعالی منزه باشد از اخلال بان فعل و اما انکه تصور ذم نسبت
بخدای تعالی نتوانکرد مجرد تهویل بیش نیست چه ذم مقابل مدح است و مدح مرادف
یا مساوق حمد و حمد در شان خدای تعالی واقع و تصور احد المتقابلین نظر بموصوف
مستلزم تصور مقابل دیگر نظر با وی نیز هست پس انچه نیست استحقاق ذم است
نسبت بخدای تعالی نه تصور ذم و محققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف خدای تعالی
بصفات کمال و تنزه او وجوب تنزه او از صفات نقص راجع است باینکه عقل
هر صفتی را که در خود کمال داند هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی البته باید که متصف
باشد بان کمال بطریق اتم از انچه در خود باشد و یا هر صفتی را که نقص خود بیند
جزم کند که صانعش بالغ منزه است از ان و چون این قاعده در صفات متحقق
باشد در افعال نیز این قانون معتبر باید دانست این بود معنی وجوب علی الله واما

وجوب

وجوب من الله بمعنی امتناع ترکست چنانکه وجوب وجود مع نزد تمام شدن علت
من حیث العلة نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک پس این دو وجوب بمفهوم متباین اند
و وجوب تحقق ثانی اعم از اول چه ابتداء آفرینش و وجود نظام کل من حیث هو کل
واجبست از وجوب بنابر تمامیت علت و واجب نیست بر وجه تخلف معلول از علت
تامه متصف بقبح نشود و اگر چه ممتنع باشد و وجود موجودی از موجودات که نظام
کل مقتضی آن باشد و ترکش منافی نظام کل بود واجبست بکلا المعنیین اما بمعنی
دویم ظاهر است و اما بمعنی اول بنا بر انکه ترکش مناقض غرض است که نظام خیر باشد
و نقض غرض از حکیم قبیح و موجب استحقاق ذم پس فعلش واجب باشد فصل چهارم
از باب اول از مقاله سیم در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای تعالی
لطف باصطلاح قوم عبارت از امریست که نزدیک سازد مکلف را باتیان بمکلف
مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را و داند که زید اجابت او نکند مگر انکه در ضمن
رقعه استدعای قدوم او نماید یا یکی از خوامی خود در طلب او فرستد و بالجمله
نوعی از اکرام درباره او بفعل آرد این امور مذکوره را نظر بزید از این حیثیت
که مکلف باجابتست لطف خوانند و دلیل بر وجوب لطف انست که در مثال
مذکور هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت زید مر دعوة او را و داند که
بدون مراعاة لطف دعوة مقرون باجابت نخواهد شد و فعل لطف هر آینه مقدور
عمرو باشد و نکند لابد مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از عاقل قبیح بود
پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد و اما وجوب اصلح باید دانست
که مراد از اصلح هر چیزیست که با وجود اصلحیت نظر بان جز منافی مصلحت کل
نباشد پس شکی نیست در وجوبش از خدای تعالی بنا بر انکه از لوازم بودن نظام کاملست
بر اتم وجوه ممکنه که دانسته شد سابقا بیان وجوب وی و چون ثابت باشد

وجوب معتینه ثابت شود و وجوب علیه نیز چه ترک ایجاد شی بر تقدیر ایجاد تمام وجوه ممکنه با وجود داعی و عدم مانع از فاعل متصف بکمال و علم و قدرت قبیح است عقلا و چون این مسئله باین تقریر دانستی قادر شوی بر دفع هر شبهه که از مخالفین که بنا بر سوء فهم مرام صادر شده و تمثیل آن و امثال آن حواله بعهده رساله سرمایه ایمانست که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شده

فصل پنجم از باب اول از مقاله سیم در بیان حسن تکلیف شرعی دانسته شد که تکلیف بر دو گونه است عقلی و شرعی حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از اوست بعینه حکم اوست بصحت آن احکام و حسن آن و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه چه هرگاه مکلف مواظب شد بعبادات شرعیه از صلوة و صیام و سایر طاعات لامحه نزدیکتر باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف مشهور عقلیه مانند تحصیل معرفت و مراعات حقوق و استعمال عدل و اجتناب جور و ظلم و امثال آن و دور شود بلا شبهه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر لطفی واجب پس صدور تکالیف شرعیه از خدای تعالی واجب باشد و گرنه اهمال عقل و احکام عقلیه لازم آید و نقض غرض از وجود ایشان باشد و دلیل دیگر بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم آنها عقل است و شهوت که به یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین است و بدیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن و معاداة و منافاة در میان این دو قوة در نهایت ظهور و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقل اند و بعضی جنود و اعوان شهوت و بر نصرت او از تدبیر مملکت در طایفه دویم از قوی از معاداة باعانت و امداد قوة عقلی بدون آنکه ضرری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام بدنست متصور شود و اقل

مراتب اعانت آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و دیگرا از غرض اصلی خود باز ندارند و اهمال این تدبیر هرگز دو طایفه اول باعانت و خدمت طایفه دویم جنبیتی که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق ثواب رب العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که کمال و سعادت حقیقیه اوست و غرض از قوت شهوت که موجب حفظ وجود و تعلقی است نیست مگر آنکه او را در مدت وجود و تعلق میسر شود و تحصیل استحقاق مذکور و کیفیت تدبیر مذکور ضبط قوی شهویه است از میل باحد طرفی افراط و تفریط که یکی موجب احراز بغرض قوة عقلیست و دیگری مؤدی بفوت غرض مطلق از خود که آن نیز منجر شود بفوت غرض قوة عقلی و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول بلکه بدرجه کمال میسور هیچ عقلی نیست پس لابد است از تعریف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل بر آنست متحقق تواند شد پس اخلال تکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسانست بکمال حقیقی خود و نقض و نقض غرض قبیحست پس تکلیف لامحاله واجب

باب دویم از مقاله سیم در نبوت و آن مشتملست بر چند فصل

فصل اول در بیان ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام بآن طریقه اثبات نبوت فرموده رئیس المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب حجت از کتب کافی روایت کرده از هشام ابن الحکم از ابی عبد الله علیه السلام

انه قال للزندیق الذي سأله من این أثبت الانبیاء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا وعن جمیع ما خلق وکان ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده خلقه ولا یلامسوه فیباشرهم ویباشروه ویحاجهم ویحاجوه ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه وعباده ویدلونهم علی مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفی ترکه فناؤهم

فثبت الآمرون والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه والمعبّرون عنه جلّ وعزّ
وهم الانبیاء وصفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین
للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شیء من احوالهم مؤیدین عند
الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی کل دهر وزمان مما اتت به الرسل
والانبیاء من الدلایل والبراهین لکیلا تخلو ارض الله من حجة یکون معه علم یدل
علی صدق مقالته وجواز عدالته بیان این حدیث شریف بنوعی که افاده مقصود
بجهت فارسی زبانان تواند کرد انست که زندیقی از انحضرت از اثبات نبوت
برسید انحضرت فرمود که چون ثابت شد بدلایل عقلیه وجود صانع حکیم که او ارسال رسل
باشد بسوی خلق که تعبیر کنند از و بخلق اوامر و نواهی اورا بنا بر انکه او حکیم است
ونشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که مشتمل بر مصالح و منافع خلق
باشد از و صادر نگردد ان رسولان اگر چه ناچار از خلق اند لیکن برگزیده گانند
از خلق که شبیهی با خلق جز بخلقت و ترکیب ندارند و پرورش و ادب یافتگانند
بحکمت نزد خدای تعالی و ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق پس فرمود ثم ثبت
ذلک فی کل دهر وزمان و این اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمانی که
خالی از وجود نبی نباشد و باینکه واجب است بودن ائمه مانند انبیا در عصمت
وطهارت وعدم مناسبت با رعیت مگر در ترکیب و خلقت و بالجمله واجب است
بودن پیغمبری و امامی در هر زمانی تا حجت خدای تعالی باشد بر خلق و با او باشد
علمی که دلالت کند بر صدق مقالتش و جواز عدالتش باید دانست که این کلام
شریف با این وجازت مشتمل است بر خلاصه افکار و انظار حکمای سابقین
وعلمای لاحقین بلکه اشاره است بحقایقی که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین بان
نرسیده و اگر فلاسفه اقدمین را استماع این کلام مقدس ممکن میشد هر اینه اقرار

مینمودند بمعجز بودن این کلام قدسی معجز نظام که جان تشنه را بمنزله اب حیات
دفع طرق سایر علما از متکلمین و حکما و صوفیه را در فصول اتیه ذکر کنیم تا فی الجمله
ظاهر شود اشتمال طریقه مذکوره بر جمیع ان طرق مع اختلاف ماخذها و تباین مشارب
اهلها و اربابها **فصل دویم** از باب دویم از مقاله سیم در وجوب بعثت انبیا ٢٠
بطریقه متکلمین بدانکه اشاعره را رای باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریقه
ایشان منحصر است در سمع و تصدیق نبوت بشهادت معجزه لهذا انکار براهمه بر ایشان
بغایت مشکل شده چه بطریقه ایشان لازم اید الزام انبیا بنا بر انکه چون قایل
بحکم عقل نیستند و هیچ چیز را عقلا واجب نمیدانند پس نظر در معجزه واجب نشود مگر
از راه سمع و سمع که موقوف بنبوتست ثابت نشود مگر از نظر در معجزه پس امت را آید
که امتناع کنند از نظر در معجزه و گویند تا نظر نکنیم واجب نشود نظر نکنیم و تا نظر نکنیم واجب
نشود بر من قبول قول تو و تصدیق نبوت تو پس نبی را طریقی نباشد باثبات
نبوت خود و ملزم گردد اما معتزله چون نظر را واجب عقلی دانند بنا بر انکه دفع
خوف از نفس بالعقل واجب باشد عقلا و اهمال نظر در معجزه موجب خوفست لا محاله بنا بر
انکه قول مدعی معجزه محتمل الصدق است و بر تقدیر صدق و عدم اتباع ضرر عاید پس
بنا بر وجوب دفع ضرر متوقع امتناع از نظر در معجزه نتوانکرد پس معتزله را نظر در
معجزه کافی باشد بجهة ثبوت نبوت شخصی که مدعی نبوت باشد لیکن وجوب نظر
در معجزه موقوف باحتمال صدقست چنانکه اشاره شد بان و احتمال صدق گاهی
متحقق شود که اصل نبوت امری باشد ممکن الوقوع بامکان عام پس لا بد است
اول از اثبات صحت نبوت و حسن بعثت انبیا و دلیل بر این انست که نبوت
مشتمل است بر فواید بسیار مانند تقویت عقل در احکامی که مستقل است بادراک
ان و دلالتش باحکامی که مستقل نیست بادراک ان و تنبیه عقل از خواب غفلت

بجهت تحصیل معرفت الهی و تهیهٔ سعادت جاودانی چنانکه در مقدمهٔ کتاب دانسته شد
و در ارشاد ناس بمضار و منافع از ادویه و اغذیه که ناچار است انسان را
از استعمال آن و در این نیست عقل را بمعرفت آن بغیر از تجربه مستدعی زمانیست
که در آن زمان خالی از استعمال اغذیه و ادویه نتوان بود و منجر بهلاک شود
و حال آنکه اصل تجربه بسا که مؤدی بهلاک گردد و غیر آن من الفواید التی لا تحصی
و شک نیست در امکان وجود چنین شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال
رسول موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع کاینات باشد و اهمال مؤدی
بهلاک نوع شود و نقض غرض لازم آید پس بعثت انبیا و ارسال رسل فی الجمله واجب
باشد و ایضاً ثابت شد وجوب تکلیف و شک نیست که هر شخصی قابل تلقی
وحی الهی و تحمل اتیان باوامر و نواهی ربانی نیست پس لابد است از وجود شخصی
که ممتاز باشد بقابلیت امور مذکوره و ذوجهتین باشد تا بجهتی تلقی وحی الهی
کند و بجهتی دیگر تبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید **فصل سیم** از باب دویم از
مقالهٔ سیم در ذکر طریقهٔ حکمی در بیان حسن بعثت انبیا خلاصهٔ کلام حکمی در این مقام
آنست که هر فردی از افراد انسان در وجود خود و بقای خود یا که متصف شود بجنس معاشر
و مؤدی باشد بصلاح و معاد محتاج است بمشارکت جماعتی از بنی نوع خود تا معاون
هم باشند در امور محتاج الیها من الماکل و الملبس و سایر ما یحتاج الیه فی معیشتهم
لیطحن هذا فیطلب الذاک و یخبز ذاک لهذا و هذا یحوک للاخر و الاخر یخیط لهذا
و معاونت مذکوره موقوفست باجتماع در مکانی که متمکن باشند از معامله با
یکدیگر و تمدن عبارتست از آن اجتماع و مدینه عبارتست از آن مکان باشد و هذا
معنی قولهم الانسان مدنی بالطبع و شک نیست که معامله محتاج است بعدلی
و عدل محتاج است بسنتی و قانونی که سیاست مدینه عبارتست از آن سنت

قانون

و قانون محتاج است بواضعی الهی اذ لا یجوز ان یترک الناس و آراءهم فی ذلک
فیختلفون فیری کل منهم ما له عدلاً و ما علیه ظلماً و لابد است بودن واضع بحیثیتی که
مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام سنن و قوانین تواند نمود پس واجب بودن
او از افراد انسان و واجبست که مخصوص باشد من عند الله بمعجزات و آیات
بینات تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد و نبی عبارت از این
انسانست و شیخ در شفا گفته و الحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان
و یتحصل وجوده اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر
الاخمص من القدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر ما لها
انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح لان یسن و یعدل ممکن فلا یجوز ان
یکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع و لا تقتضی هذه **فصل چهارم**
از باب دویم از مقالهٔ سیم در ذکر طریقهٔ صوفیه در اثبات نبوت غایت وجود
انسان سیر و سلوکست بسوی خدای تعالی و مراتب سیر سالک چهار است اول
سیر من الخلق الی الحق بنفی ماسوی از خود بلکه بنفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمهٔ
کتاب اشاره بآن شد و منتهای ذات احدیت مطلقه بی ملاحظهٔ تعینات و شئون
و اعتبارات مرتبهٔ دویم سیر فی الله منتهای ذات احدیت باعتبار تعینی از
تعینات صفات و تطور از تعین صفتی بتعین صفتی دیگر الی آخر التعینات
الصفاتیه مرتبهٔ سیم سیر مع الله منتهای هویت مطلقه یا لا تعینی از تعینات
خلقیه کونیه حتی لا یبقی تعین امکانی و ماهیة ~~الامکانیة~~ اعتباریة الا و قد شاهد
فیه الهویة المطلقة حقیقة متأصلة و ماهیة امکانیة اعتباریة محضة مرتبهٔ چهارم سیر
من الله الی الخلق و آن بازگشتن است بعالم وجود امکانی بعد از تحقق بحقیقت
وجوبیه بجهت اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناموسیه بجهت هدایت لب

تشنگان بادیهٔ الهی را بی چشمهٔ حیات جاودانی ورود نمودن بهر آنکه یکی وادی گذشت
اعتباری بجمعیت وحدهٔ حقیقی که غایت اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیا و ارسال
رسل بغیر ازین نیست و شک نیست که این اسفار اربعه مترتبت بعضی بر بعضی و مراد
از نیستی مسافر سفر چهارم است بعد از تحقق باسفار ثلثه سابقه و لابد است از
وجود مسافر چنین تا سالاری قافلهٔ سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب
تواند کرد و سالار این مسافر قاید توفیق است که رفیق هر سالکی بنابر عدم ثبات
نتواند شد پوشیده نماند که اشتمال طریقهٔ مذکوره از ابی عبدالله علیه السلام بر طریقه
حکما و متکلمین بغایت ظاهر است و اما اشتمالش بر طریقهٔ صوفیه خفایا از خفایا
نیست و آن نیز ظاهر شود از تأمل فی قوله علیه السلام شوندیدین عند الحکیم العلیم بالحکمه
چه لفظ عند اشاره تواند بود بسفر دویم و سیم که فی الله و مع الله است و این هر دو
موقوفاند بسفر اول که الی الله است و لفظ مبعوثین که مذکور است قبل ازین کلام
بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوت مشعر است بر سفر چهارم کما لا یخفی

فصل پنجم

از باب دویم از مقالهٔ سیم در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی
و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی بسوی نبی بطریقه حکما بدانکه حکما گفته اند
در نفس ناطقه سه جهت باید سه خاصیت مجتمع باشد تا تمامت قابلیت اش بقبول تشریف
نبوت سرافراز تواند شد وهی ان یسمع کلام الله و یری ملائکة الله و ان یعلم جمیع
المعلومات او اکثرها من عند الله و ان یطیعه مادة الکائنات باذن الله بیانش
آنست که نفس ناطقه را دو گونه قوتست قوهٔ ادراک و قوهٔ تحریک و ادراک
بر دو گونه است ادراک عقلی و ادراک حسی و خواص ثلثه راجع شود بکمال قوتهای
سه گانه چه کمال قوهٔ عقلی آنست که هر تعلقی که ممکن شود دیگر برا انشغم و نظر در
از منه متطاوله حاصل باشد او را باسرع حصول در اقصر ازمنه بقوهٔ حدس بدون تعلم

وکمال

و کمال قوهٔ ادراک جزئی سیما قوهٔ متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی باشد در نهایت
انقیاد و اطاعت باشد مر قوهٔ عقلیه را بحیثیتی که هنگام انتقاش و ارتسام نفس بصور
معقولات و اتصال وی بعقل فعال که مفیض علوم و کمالاتست باذن الله تعالی و جبرئیل
عبارت از وست قوت متخیله منجذب شود بسوی قوهٔ عقلیه بحدی که هر صورتی
که مرتسم شود در ذات نفس بعنوان تجرد و کلیت مرتسم شود مثالی و شبحی از و
در قوهٔ متخیله بعنوان تمثل و جزئیت پس حکایت کند متخیله مدرکات قوهٔ عقلیه را
اگر ذوات مجرده باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوساتست
جوهریست در کمال حسن و بها و اگر معانی جزئیه و احکام کلیه باشد بتصور الفاظ
موزونه محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت و چون
تطبیع و ارتسام متخیله بصور مذکوره در کمال قوت و ظهور بود و القا کند آن صور را
بحس مشترک بحیثیتی که صورت ذوات مدرکه بحس بصر و صور الفاظ مدرکه بحس
سمع گردد و چنان مشاهد شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی
در کمال فصاحت القا میکند و چون افاضهٔ عقل فعال علوم و احکام را باذن خداست
پس شخص مرئی ملکی باشد فرستاده خدا و الفاظ مسموعه کلامی باشد از جانب
خدا و چنانکه در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود و بعد از آن متخیل شود
و بعد از آن معقول گردد در مجردات شخص ذات مجرد اول معقول شود و بعد
از آن متخیل و بعد از آن محسوس و چنانکه مادی بعد از معقول شدن اعنی صورت
معقوله قائم بذات خود نتواند بود بلکه قایم باشد بنفس عاقله لکن ذات مجرد
بعد از محسوس شدن قائم بذات خود نباشد بلکه قائم باشد بحس مشترک پس
جبرئیل که عبارتست از عقل فعال باشد نیز و حکمی اول بر نفس ناطقهٔ نبی که حقیقت
قلب است نازل شود و بعد از آن بخیالش و بعد از آن از آنش بحس در آید و مخاطب بکلام

الهی را اول دل نبی شود و بعد از ان بخیال در آید و بعد از ان مونس بدل فهمیده شود
پس دو خاصیت از خواص ثلثه درین دو کمال اعنی کمال قوه تعقل و کمال قوه تخیل
متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله بی واسطه بشری دوم دیدن
ملائکة الله و شنیدن کلام الله بوشیده نماند که کلام بعبردن عنه در حدیث مذکور
از ابی عبد الله علیه السلام اشاره تواند بود بطریقه حکما و تلقی وحی و سماع کلام الهی
کما لا یخفی علی المحقق الفطن چون حکایت کردن متخیله انبیا مر علوم و احکام را که یافته
من عند الله را بالفاظ مسموعه مراد از تعبر عن الله تواند بود و اما کمال قوه تحریک
آنست که نفس ناطقه در قوه فعل و شدت تاثیر بمرتبه رسد که هرچه تصور کند
و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال در
خارج موجود و این مرتبه خالی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف بماده کاینات
چون نسبت او باشد بماده بدن خود و چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تاثیر
تواند کرد و چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجلت و حیا تغیر
نهایت ظهور دارد و نفس مذکوره در هر بدنی بلکه در هر ماده بمجرد تصور و تعلق
اراده تاثیر تواند نمود و چون این نسبت متحقق گردد مطیع او شود و هر آینه ماده
کاینات بحیثیتی که هر صورتی که خواهد در و بخواهش او باذن خدا موجود تواند
شد و چون این مرتبه که کمال قوه تحریک است حاصل شود خاصیت سیم نیز از خواص
ثلثه مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوت متحقق گردد و قابلیت
وحی الهی حاصل آید و تفاوت انبیا در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص مذکوره
باشد در مراتب شدة و ضعف و کمال و نقص **فصل ششم** از باب دوم از
مقاله سیم در بیان انکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبه نبوت است بدانکه
هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوت نیست و دلیل بر این آنست که استکمال

انسان

انسان چنانکه دانسته شد بحسب دو قوت است نظری و عملی و هر کدام منشعب شوند بقوای
متعدده و رئیس قوای نظریه قوه عقلیت و سایر قوای ادراکیه هم خادم او
و رئیس قوای عملیه قوه فاعلیت و سایر قوای عملیه خادم و عمله او و کمال قوه
عقلی در دو چیز است یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل
دوم بلا تعلیم بشری و دیگری تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالفت
او نکنند و کمال قوه فاعلی نیز در دو چیز است یکی قوه تاثیر بمرتبه که تاثیرش محتاج
بالات و اسباب طبیعیه نباشد دوم انقیاد و اطاعت سایر قوی عملیه مر او را
پس کمال قوه نظریه بکلا جزئیه بر وجه اتم منوط است بر دو خاصیت اول از خواص
ثلثه مذکوره و کمال قوه عملیه با حد جزئیه که قوه تاثیر باشد منوط است بخاصیت ثالثه
و از قوه تاثیر حاصل شود مر او را و کمال او مر او را الجب جزو دوم نیز که انقهار سایر
قوی است جبر شده و قوه تاثیر موجب قهر سایر قوی باشد لاجرم پس غایت کمال
مر انسان را بحسب کلا قوتیه النظریه و العملیه منوط بخواص ثلثه مذکوره باشد که بر ثبوت
نبوت مشتمل است بر ان پس غایت کمال انسانی مرتبه نبوت باشد قال
الشیخ فی الشفا ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان تصیر عالما عقلیا مرتسما
فیها صورة الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفایض فی الکل ثم قال و افضل
الناس من استکملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا للاخلاق التی یکون
فضائل عملیة و افضل هولاء هو المستعد لمرتبة النبوة و هو الذی فی قواه
النفسانیة خصایص ثلثه ذکرناها ثم قال و رؤس هذه الفضایل عفة و حکمة
و شجاعة و مجموعها العدالة و هی خارجة عن الفضیلة النظریة و من اجتمعت
له معها الحکمة النظریة فقد سعد و من فاز مع ذلک بالخواص النبویة کاد ان
یصیر ربا انسانیا فکاد ان یحل عبادته بعد الله و ان یفوض الیه امور عباد الله

وهو سلطان عالم الارض وخليفته فيه **فصل هفتم** از باب دویم از
مقاله سیم در بیان مرتبه خاتمیت و آنستی که اقصای مراتب کمالات انسانی
مرتبه نبوت است و مرتبه نبوت نیز مشتمل است بر مراتب متفاوته و ادنی مراتبش
مرتبه ایست که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود تا بمرتبه
که مشتمل بر اقوی مراتب خصایص مذکوره باشد که اقوی ازان در حیز امکان متصور
نباشد پس بالاتر ازان مرتبه مرتبه ممکن نتواند بود و آن مرتبه عقل اولست که مع اول
و صادر اولست از واجب تعالی و بالاتر از وی نیست مگر مرتبه وجود واجبی و انتها
اعنی مرتبه که بالاتر ازان در مراتب وجود امکانی نبود در مرتبه وجود خاتم الانبیاست
که نبوت چون باتم مرتبه رسد ختم شود پس مرتبه مع اول در سلسله بدوی و مرتبه خاتم
الانبیا در سلسله عودی موازی هم باشند و قوس نزولی و قوس صعودی
انجا بسر گذارند و دایره وجود بان تمام شود و بیان کیفیت این دایره است
که موجودی که اول از واجب الوجود صادر شود اعنی مع اول لابد اشرف موجودات
امکانی باشد که اگر اشرف ازو ممکن بودی واجب بودی که اول او صادر
شدی و بعد از مع اول مرتبه وجود نازل شود بنابر حصول وسایط و تعلقات و کثرة
وسایط متفاوت و متنازل شود تا بمرتبه که نازلتر ازو موجود بالفعلی نتواند
بود پس اشرف موجودات ممکنه عقول باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد ازان
نفوس علی تفاوت طبقاتهم و بعد ازان طبایع علی اختلافها و بعد ازان جسم
مطلق تفاوته و نازلتر از جسم مطلق موجودی بالفعل نتواند بود چه هیولی
اگر چه نازلتر از جسم مطلق است لیکن در حد ذات خود موجود بالقوة است
نه بالفعل و نازلتر بن انواع جسم مطلق عنصریت و باینجا منتهی شود سلسله وجود
بدوی در تنازل و ابتدا کند سلسله وجود عودی در تصاعد و بسایط عنصریه

چون ممتزج شوند و قابل صورت ترکیبی گردانند وجود مرکب لابد اشرف از وجود بسایط
عنصریه باشد و صور مرکبات متفاوت شوند اول مراتب در شرفیت وجود مرکب
معدنیت و بعد ازان نباتی و بعد ازان حیوانی و بعد ازان انسانی و مراتب انسان
مختلف باشد و اشرف مراتب مرتبه نبوت است و مراتب نبوت نیز متفاوت است
و اشرف از همه مرتبه خاتم الانبیا است و ترتیب تنازل سلسله بدو باشد و
ترتیب تصاعد سلسله عود و همچنانکه در سلسله بدو ما بین اول سلسله و ما بین واجب
الوجود مرتبه متصور نیست واجبست که در سلسله عود نیز ما بین آخر سلسله و ما بین
واجب الوجود مرتبه متصور نباشد تا همچنانکه وجود ازو آمده باو عاید شود و مبدء و معاد
حقیقی هر دو واجب الوجود باشد پس این دو سلسله در یکجانب بواجب الوجود
بهم متصل باشند و در جانب دیگر بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبه
وجود با واجب الوجود چه هیولی قوه محض است و واجب الوجود فعلیت محض است
و چون این دو سلسله در دو سر باهم متصل باشند تشبیه هر یک ازان دو سلسله بخط
مستقیم نباشد چه دو خط مستقیم باهم در هر دو طرف ملاقات نتوانند کرد
پس مناسب تشبیه هر یک باشد بقوس و چون دو قوس سرها بهم گذارند
اگر چه لازم نیست که دایره بهم رسد بلکه گاه دایره بهم رسد و گاه شکلی دیگر
غیر دایره اما چون شکل دایره اتم اشکالست و ترتیب نظام کل در سلسلتی بدو
و عود اتم ترتیبات است لهذا تشبیه آن بدایره مناسب باشد پس بوجود
خاتم الانبیا دایره وجود تمام شود و مبدء و معاد اضافی بهم متصل و مبدء و معاد
حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبه وجود خاتم الانبیا بازای مرتبه وجود عقل اول واقع
شود و سر اول ما خلق الله روحی و لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک
مقرب و لا نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب موجودات واقعه در سلسله عودی

بامراتب موجودات واقعند در سلسلهٔ بدوی در شرف متساوی هم باشند هر کدام بوجهی
چه سلسلهٔ ثانیه اگرچه سلسلهٔ مبادی و علل است لیکن متنازل و متباعد است
از واجب الوجود و سلسلهٔ اولی اگرچه معلولات اند لیکن متقارب و متوا
جه اند بمبدأ اول و اما در فضل مراتب انبیا که واقعند در سلسلهٔ عودی
افضل اند از عقول و ملائکه که واقعند در سلسلهٔ بدوی بنابر وجود قوهٔ مضاده
و مدخلیت کسب و سعی در انبیا و عدم آن در ملائکه و عقول مجرده فصل هشتم
از باب دویم از مقالهٔ سیم در کیفیت دعوت نبی شیخ در شفا بعد از ۲۳۹
اثبات وجوب وجود انبیا متصف بخصایص نبوت گفته فهذا الانسان
اذا وجد یجب ان یسن للناس فی امورهم سننا باذن الله وامره ووحیه
وانزال الروح المقدس علیه ویکون الاصل الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم
ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانیة ولا ینبغی ان یشغلهم
بشیء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبیه له که اگر ازین در گذرانند
و تکلیف کنند مردم را که تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجبی و بانکه واجب الوجود
مشار الیه نیست و مکانی نیست و منقسم نیست و لا خارج العالم و لا داخله
و امثال اینها از مسائل تجرید و تنزیه که ادق و الطف علوم حکمیه و مسائل نظریه
است پس بتحقیق که در شغلی عظیم افکنند مردم را و شورش شود و دین برایشان
داوقعهم فیما لا مخلص عنه الا لمن کان المعان الموفق الذی یشذ وجوده
چه ممکن نیست مردم را تصور امور مذکوره علی وجهها مگر بکدی و تعبی عظیم و انما
یمکن للقلیل منهم ان یتصور و انما حقیقة هذا التوحید و التنزیه پس اگر عامهٔ مکلف
شوند بچنین امور هر آینه مبادرت بتکذیب وجودی چنین نمایند و منحط
شوند بمباحثات و مقایساتی که یصدهم عن اعمالهم المدنیة در تمام او قعهم فی آراء

مخالفة

مخالفة لصلاح المدینة و شاید نبی را که چنان نماید بمردم که حقیقتی هست یعنی ازین
دین ظاهر نزد وی که پنهان میدارد آن حقیقت را از عامهٔ ایشان بلکه واجبست
که رخصت برسیدن حقیقت امور مذکوره ندهد و ان یعرفهم جلال الله وعظمته
۲۴۰ برموز و امثلة من الاشیاء التی هی عندهم جلیلة عظیمة ولا باس بان یشتمل خطابه
علی رموز و اشارة تستدعی المستعدین بالجبلة بالنظر الی البحث الحکمی یعنی باک
نیست بلکه واجبست که کلام منزل بر نبی مشتمل باشد بر رموز و اشاراتی که داعی
شود مرجماعتی از خواص امت را که بحسب فطرت مستعد نظر و فکر باشند بسوی
تحصیل علوم عقلیه و حقایق و اسرار حکمیه و واجبست که بشناسانند وجوب اطاعة
امر الهی را و این را که مهیا و آماده کرده است خدای تعالی برای مطیع ثواب ابدی
و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب تلقی جمهور شود در شریعت منزله را
بقبول السمع و الطاعة و یضرب للسعادة و الشقاوة امثالا مما یفهمونه و یتصورونه
و اما الحق فی ذلک فلا یلوح لهم الا امرا مجملا و هو ان ذلک شیء لا عین رأته
و لا اذن سمعته و ان هناک من اللذة ما هو ملک عظیم و من الالم ما هو عذاب الیم مقیم
فصل نهم از باب دویم از مقالهٔ سیم در بیان وجوب عبادات و منافعها
فی الدنیا و الاخرة علی ما قال الحکماء و نیز شیخ در شفا گفته ثم ان الشخص الذی
هو النبی لیس مما یتکرر وجود مثله فی کل وقت فان المادة التی تقبل کمال
مثله یقع فی قلیل من الامزجة پس واجبست در حکمت الهی تدبیری بجهت بقای سنت
و شریعت و حکمیه درین تدبیر استمرار مردم است بر معرفت مبدأ و معاد و منع
وقوع نسیان ازین معرفت پس واجبست ایجاب افعال و اعمالی که تکرار آنها در
از منه متقاربه موجب بقای تذکر شود و نیاتی که در دل گذرانند و واجبست
شناسانیدن مر مردم را که ان هذه الافعال مما یقرب الی الله تعالی و یستوجب

بها الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال بالحقيقة على هذه الصفة وهذه هي العبادة
المفروضة على الناس مثل الصلوة والصيام والحج والجهاد و فايده جهاد تقويت
دين وبسطت بلاد مع فوايد اخري و فايده حج آنست كه هرگاه تصور كرد كه خود
موضعي از بلاد كه اصلح واوفق است براي عبادت خداي تعالى وان موضعي است
خاصه خداي تعالى ونيتي است مخصوص بوي و مهاجرت بسوى الموضع مهاجرتي
است بسوى خداي تعالى است ازين سوانح ونيات اثري عظيم در نفس بهم رسد
و بمنزله آنكه نفس از بدن مهياى قطع علاقه بدني شود و متوجه عالم حقيقي خود
و عالم الهي گردد و صيام اگرچه امريست عدمي اما تحريكي عظيم كند نفس را
و صلوة خود افضل عبادات است چه افضل عبادات عبادتي است كه فرض
كند مباشر آن خود را كه بآن عبادت مخاطبه با خداي تعالى ميكند و مناجات
با او مينمايد و فرض كند خود را كه در پيش خداي تعالى ايستاده است و حاضر شده
نزد او پس با خود در پيش خداي تعالى مراعاة كند هرچه در پيش ملوك عادت
بمراعات مثل آن جاري شده از خشوع و خضوع و غض بصر و قبض اطراف و ترك
التفات و اضطراب و هذه هي الصلوة پس بايد كه واجب كند بر مصلي احوالي
كه بآن مستعد توجه بصلوة شود مثل آن احوالي كه وقت ملاقاة ملوك جاري
شده عادت برعايت آن من الطهاره والتنظيف و كذلك يستحق في كل وقت
من اوقات العبادة اداؤها در سوقها محدوده و انتفاع ازين عبادات بر دو گونه است
احدهما رسوخ ذكر الله والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرايع
بسبب ذلك و اين منفعتي است كه منظر آن راجع است بنظام امور معاش و قسم
ديگر از انتفاع تنزيه نفس است بسبب ارتياض باين عبادت از اكتساب هيآت
بدنيه كه مضاد اسباب سعادت است و اين منفعتي است راجع بصلاح معاد و بهذا التنزيه

يحصل باخلاق و ملكات تكتسب بافعال من شانهما ان تصرف النفس عن البدن
فقد تم بذكر ما للبدن الذي لهما فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل
من الافعال البدنية و تعرض بهذه الافعال على النفس ذكر الله عز وجل والملائكه
وعالم السموات ثابتات ام ابت فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزاج عن البدن
فاذا اجرت عليها افعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة و ملكة تاثيرها لو كانت مخلدة
اليها منقادة لها من كل وجه ولذلك ما قال القائل الحق ان الحسنات يذهبن
السيئات فاذا دام هذا الفعل من الانسان استعداد و ملكة الالتفات الى جهة
الحق والاعراض عن الباطل و صار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد
المفارقة البدنية بيانش آنست كه مواظبت بر عبادات مفروضه و مداومت سنن
و آداب شرعيه موجب صرف نفس است از بدن و لذات بدن كه همه آنها
امريست زايل و فاني مشوب بكدوره شديده و مصايب عظيمه بسوى عالم الهي
و فضاى تجرد حقيقي و مطالعه انوار مجرده و مشاهده ذوات نورانيه و چون
اين معني راسخ شود و ملكه گردد التذاذ نفس بآن بمرتبه رسد كه اعدي عدو
خود اين را داند كه موجب انصراف او از آن عالم فاني و توجه او بدين عالم
باقي باشد و توجه باموري بدني و دنيا هرچند پادشاهي دنيا باشد بغايت مكروه
مي شود و از اينجاست كه جناب مقدس مرتضوي عليه و آله السلم در وقت
ضربت ابن ملجم عليه اللعنة بر زبان مبارك جاري كرد انيد كه فزت ورب الكعبة
و از بعضي نقل شده كه هنگام اختلال مشكلات عليي گفته اين ابناء
الملوك من هذه اللذة يعني كجايند شاهزادگان عالم كه اين لذه دريابند
و لذة بزرگي و سلطنت فراموش كنند چه هر مسئله علمي بمنزله روزني است
بعالم ملكوت و ورود شبهه بمنزله پرده ايست كه روزن بآن گرفته شود

در رفع شبهه و حل عقده بمثابه بر داشتن پرده است از روزن و منکشف شدن
عالم نور و آن گذشتیست که هیچ لذتی بآن نرسد و اما بیان استشهاد بآیهٔ کریمه
انّ الحسنات یذهبن السیّئات آنست که فعل حسنه هرگاه ملکه شود و اثر
در نفس رسوخ یابد نفس بوجود آن ملکه ارزانی شود و بسبب نورانیت قبول ظلمت
سیئه نکند و اراده آن از وی صادر نگردد و داعیه ریب بهم نرسد و موجب
نفرت و اجتناب از سیئات گردد و معنی اذهاب سیئات همین باشد
و مؤید اینست آنچه از حضرت پیغمبر صلعم روایت شده در باب صلوات خمسه
یومیه که هر که شبانروزی پنج نوبت وضو کند و صلوة با شرایط و ارکان
بجا آورد هر آینه در نفس او هیچ کثافتی نماند مانند کسی که او روزی پنج نوبت
در نهری از آب صافی که بر در خانهٔ جاری باشد فرو رود و در سر و تن بشوید
هر آینه وسخی در بدن او نماند و با آنکه عادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل
آن معتقد نباشد بودن او را از جانب خدای تعالی چون موجب تذکر خدا و اعراض
از غیر خداست هر آینه سزاوار است که دافع کدورات لحظی عظیم از جهة تذکیهٔ
نفس فکیف من یعلم انّ النبیّ من عند الله و بارسال الله و اجب فی الحکمة الالهیة
ارساله و انّ جمیع ما یبیّنه فانّما هو ما وجب عند الله ان النّبی ما یبیّنه من
عند الله تعالی **فصل دهم** از باب دویم از مقاله سیم در وجوب عصمت
انبیا بدانکه بطریقهٔ حکما ثبوت این مطلب در کمال ظهور است چه بتحقیق خاصیت
ثالثه جمیع قوی نفس نبی مطیع و منقاد عقل اند و عقل من حیث هو عقل ممتنع است
که اراده معصیت و فعل قبیح از و صادر گردد و مراد از عصمت غریزه ایست که با
وجود آن داعی بر معصیت صادر نتواند شد با قدرت بر آن و این غریزه عبارت
از قوه عقل است بحیثیتی که موجب قهر قوای نفس شود و اما طریقه متکلمین دلیل

بر مطلب آنست که عصمت انبیا لطف است نظر بمکلفین چه هرگاه عصمت انبیا واجب
باشد وثوق تمام بافعال و اقوال او حاصل شود و مکلف بسبب این معنی
بانقیاد او نزدیک و از مخالفت او بدور شود و لطف هر آینه واجب بود
بر خدای تعالی پس عصمت انبیا واجب باشد و چون عصمت ثابت شد و اجب
باشد اعتبار او نسبت بجمیع ذنوب صغیره و کبیره بعد از بعثت چه لا محاله
لطف درین صورت اتم باشد بلکه حقیقت لطف باین متحقق شود که موجب
نفرت بهیچ وجه در هیچ وقت متحقق نباشد **فصل یازدهم** از باب دویم از
مقاله سیم در کیفیت وقوع معجزات و اخبار بمغیبات اما معجزات و خوارق
عاداتی که از مقوله فعل و تحریک و تاثیر است منشا آن خاصیت ثالثه است
از خصایص ثلثه مذکوره چه هرگاه نسبت نفس نبوی بماده کاینات بمرتبه باشد
که هر چه تصور کند در و حادث شود و هر صورتی که اراده زوال کند از و زایل
شود پس ابراء امراض و ازاله عمی و احداث صحة و افاده بصر و امثال آنها
بمجرد تصور نبی که هر آینه باذن خدای تعالی است متحقق شود و همچنین تبرید
سخن و تسخیر مبرد و اشباح بعید و احضار غایب چنانکه در اتیان
عرش بلقیس و امثال آن ثابت چنانکه در تحی شجره و انطلاق صامت چنانکه
در حنین جذع و تسبیح حصاة الی غیر ذلک و در مثل انطلاق صامت تواند بود
که تاثیر و تصرف نبی نظر بمتخیله حاضران متحقق شود و اثر زبان حال که معانی
مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ و صورت اثر زبان قال است
پذیرد و پس حال مفارقت نبی مر اسطوانه را ماله تحو بود و معنی دلالت عقلیه مخلوقات را
که حصاة نیز از آنهاست بوجود و عظمت و جلال صانع تسبیح استماع کنند پس
خرق عادت و صدور اعجاز نظر باسماع و تسبیح عقلی و همچنین حالیا باشد مر حاضران را

نه نظر بصدد در حنین و تسبیح از جذع و حصاة و مجیء درخت و احضار غایب تواند بود
که اعجاز نظر بتاثیر دید صورت سریر مثلا بنحوی که واقع بوده در حس مشترک حاضران
باشد بنوعی که شبهه نشود واز اعظم معجزات فعلیه احیای موتی است وآن
تواند بود که بتصرف [illegible] ماده بدن میت باشد دفعة بنوعی که قابل تعلق
روح شود و تواند بود از تصرف در متخیله وحس مشترک حاضران باشد بنحوی که
نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و شبهه بهم نرسد ونیز از جمله شق قمر است و
خرق افلاک است وآن بتصرف در حس مشترک اقرب است اگرچه وقوع آن
در خارج نیز ممکن است چه خرق افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلی نیست
بلکه ممتنع عادیست وباین متضح شود معراج جسمانی نیز چه قضیه معراج مستلزم
خرق محدد جهات نیست والتفاتی که مخصوص ماده کائنات است انفعال
تجددیست که از راه اسباب عادیه وامور طبیعیه باشد نه ممتنع مطلق وقبول واما
اخبار بمغیبات وسایر معجزات قولیه مترتب بر خاصیتین اولیین است که مناطش
اتصال بعقول مجرده ونفوس فلکیه است چه دانستی که جمیع جزئیات مرتسمست
در نفوس فلکیه وبسبب اتصال مذکور مطلع شود نفس نبوی بر امور غایبه
و وقایع مستقبله وانچه گفتیم در حالت یقظه است و در حالت منام سایر
انسان را نیز در اکثر احوال انطباعی روی دهد گاه محتاج بتعبیر نباشد واین
در وقت صحت محاکات متخیله باشد وکمال اتصال نفس ناطقه را وگاه محتاج
باشد بتعبیر وآن در وقت تعصی متخیله باشد وانحراف [illegible] بحل و تحلیل و ترکیب

فصل دوازدهم در معرفت نبی وکیفیت تحصیل علم بصدق مدعی نبوت

بدانکه تحصیل علم بصدق دعوی نبوت مر حکما وعقلا و ناظرین در حقایق موجودات
را که اعمال نظر وتکمیل قوه نظری کرده باشند ومعارف بمبدا و معاد [illegible] مبادی اولی

دلنوازی شده وصحت نبوت ووجوب وجود نبی را دانسته و در کمال نبوت است
چه معرفت خواص ثلثه مراتب نبوت بغایت آسان شود و تامل در مجاری افعال
واحوال واقوال صاحب دعوت وتنبه بسیاسات واغراض وی نیز امداد دارد [illegible]
مفید حصول جزم بصدق صادق وکذب کاذب باسانی شود اما بر جمهور عامه
الناس این امر بغایت دشوار باشد ومحتاج شوند لامحاله بنظر وتامل در معجزات
واصابت نظر در معجزه نیز محتاج باشد بعقل تام وتمیز ما لا کلام که اکثر عوام فاقد اند
پس لابد باشد ایشان را نخست تقلید عقل خود تا بدرجه نور تصدیق تقلیدی
در دلهای ایشان استقرار یابد وبالخاصیه صورت ایمان اجمالی گردد وبعد از
حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند بتعلم اصول توحید واعمال نظر در کلام منزل
بر نبی واقوال صادره از معدن نبوت ایمان ایشان کامل شود وبمرتبه
تصدیق یقینی تفصیلی رسد والا اگر قاصر باشند از اعمال نظر وقبول تعلم اکتفا
بایمان اجمالی نموده بمواظبت افعال واعمالی که شرع بعث بان وارد شده مشغول
شوند وانقیاد اوامر ونواهی الهی را قدوه سازند وتاسی بافعال وسنن
نبی را مطمح نظر دانند تا مودی بصلاح ونجات معاد گردد وبسا باشد که معجزه
نزد جمهور مشتبه شود بافعال ساحرین ومشعبذین وکهنه وامانند اینها وتمیز آن محقق نیست
دعوت بسوی حق ودعوت بسوی باطل تواند ولیکن موقوفست بعقلی که
تمیز میان حق وباطل تواند کرد وبالاخره محتاج بتقلید علما شود

فصل سیزدهم

از باب دوم از مقاله سیم در اثبات نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله
بدانکه ثبوت نبوت شخصی از اشخاص کسی را که در زمان او نبی نباشد
وشاهده آثار واحوال او کند کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجمله عقلی و
شعوری باشد محتاج بمشاهده معجزه نیست اما اثبات نبوت شخصی معین

بعد از انقضاي زمان نبي منحصر است در طريق تواتر اخبار واله هر ادعاي شخصي
معاين مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوي خود وا يمنع اعني علم با دعاي نبوت
وظهور معجزه بر طبق آن از پيغمبر ما صلى الله عليه وآله متحقق است براي ما از راه
تواتر بنوعي كه قابل تشكيك نيست مانند علم ما بوجود بلدان نائيه چون مصر وحال
واحوال ماضيه چون ملك جمشيد ورزم رستم ومعجزات پيغمبر ما صلعم بر دو گونه است
يكي ظاهر بالعيان وآن قران مجيد است كه متواتر است نبوت آن از انحضرت
وتحدي بآن يعني برسم ص معارضه آن در آوردن مر بلغاي عرب را وعجز بودن
آن على اصح الاقوال بسبب علو بودن اوست در اقصى مراتب بلاغت
واعلا درجات فصاحت على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم
في الفنون العربية وعجز ايشان است مشركين عرب از معارضه قران واتيان
بما يدانيه فضلا عما يساويه معلوم است از اينكه اگر واقع شدي هر آينه بما رسيدي
چه دواعي بر نقل امثال اين امور متوافراست بحيثي كه از عدم نقل آن علم قطعي
حاصل شود بعدم آن پس معلوم است كه عجز از معارضه قران بنابر آنست كه اتيان
بمثل آن كلام در بلاغت در ميان عرب مرتبه نبوده كه در زمان مشركين قريش
بوده هرگاه كه ايشانرا قوة معارضه نبوده باشد معلوم شود كه معارضه قران خارج
از طاقت بشري است وعلما گفته اند كه معجزه هر پيغمبري از جنس كمالي وفضيلتي
بوده كه در زمان آن پيغمبر درجه كمال داشته چنانكه در زمان موسى على نبينا وعليه السلام
چون ساحران بسيار بودند وعلم سحر بمرتبه رسيده بود كه در هيچ زماني نبود لهذا
معجزه موسى منقلب شدن عصا بصورت حيه وفرو بردن جميع ادوات واسباب
سحر ساحران شبيه بود بسحران ساحران كه ريسمانها وچوبها را چنان در نظر
نموده بودند كه حيات وافاعي بجدي كه نزديك بود كه موجب خوف موسى

[illegible]

نمود

شود وچون آن ساحران در كمال مهارت در علم ساحري بودند دانستند كه علم سحر
اگرچه شبيه بسحر است اما نه سحر است بلكه كاريست الهي وخارج از طاقت بشري
لهذا همه بسجده افتاده ايمان آوردند ودر زمان عيسى على نبينا وعليه السلام كه احيا
موتي وابراء اكمه واعمى ميشود وغالب بر مردم علم طب بود واز ازاله امراض واعاده صحت
ولهذا معجز عيسى عليه السلام از آن جنس بي نمود وكاملان در طب دانستند كه از طب
ازاله مرض واعاده صحت ممكن است نه ازاله كمه وعمى واعاده حيات ابقا وهمچنين
غالب در زمان داود عليه السلام علم موسيقي بود ولهذا معجزه وي تلاوت زبور
بود بانغمي كه از استماع آن وحوش وطيور مغشي مي افتادند پس چون
غالب در وقت بعثت پيغمبر ما صلى الله عليه وآله وعلى جميع انبياء من قبله فصاحت
وبلاغت بود واين فضيلت بالغ باقصى مدارج كمال لهذا اظهر معجزات آنحضرت
قرآن مجيد است كه مشتمل است از دقايق اين فضيلت بر مرتبه كه اشتمال
كلام بشر بر آن مرتبه ممكن نيست ومشركان عرب اين معنى را ميدانستند
بنابر شدت وعداوت غايه عناد ايمان نمي آوردند واز اعظم دلايل بر اينكه
مشركان قادر بر معارضه قران نبودند مضطر شدن ايشانست بقتل و
قتال وحرب وجدال وهلاك شدن صناديد واعيان آن طبقه در مقاتله
وظاهر است ومعلوم بجدي كه جاي شبهه اصلا نيست اينكه اگر مقدور ايشان
بودي الزام الشر در معارضه قران هر آينه اختيار آن مينمودند وقرار
بهلاك خود نميدادند ومقاتله بصير فرا ترجيح بمعارضه بر خود نمينمودند پس
ثابت شد معجز بودن قران مجيد وچون معلوم است بتواتر ادعاي آنحضرت
نبوت را واتيان بمعجزه قران وتحدي بآن پس ثابت باشد نبوت آنحضرت
واما معجزه ظاهره بالمعنى مجموع وقايع وامور واحوالي است كه در وقوع آن بالغه

۲۴۹

خارق عادت است مانند شق قمر و امثال آن و هریک از ان وقایع و امور و احوال
اگرچه منقول بخبر احاد است لیکن قدر مشترک میان انها متواتر است و علم بمضمون
آن حاصل چون علم بشجاعت رستم و سخاوت حاتم که هریک از وقایع رزم
رستم و قصص جود حاتم اگرچه منقول بخبر واحد است لیکن قدر مشترک میان
انها بالغ بحد تواتر است و لهذا اصل شجاعت رستم و جود حاتم معلوم ماست
بر سبیل قطع و جزم اگرچه هریک ازان حکایات احتمال کذب دارد و این
نوع از متواترات را متواتر بالمعنی گویند و مراد از تواتر خبر دادن جماعتیست
بوقوع و وجود امری از امور محسوسه که ان جماعت از کثرت تنها و یا از تفرق
تنها و یا از کثرت و تفرق هردو بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق و مواضعه
ایشان در کذب نکند و نزد محققین در اهل تواتر عددی معین معتبر نیست چه
گاه باشد که از عددی علم حاصل شود که گاهی دیگر از عددی بیش ازان حاصل
نشود و گاهی دیگر از عددی کمتر ازان حاصل شود بلکه مناط تواتر حصول علم قطعی است
و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز معتبر است یکی بودن مخبر به از جمله محسوسات
نه از جمله معانی و معقولات بنابرانکه جایز است در معقولات حصول شبهه
که اکثر مردم از رفع آن عاجز باشند پس خبر دادن ایشان بحصول اعتقادی
از اعتقادات موجب حصول علم برای سامعان نشود دوم بودن اهل
تواتر در هر مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره اعنی بودن بحدی که عقل
تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند سیم خلو ذهن سامعان از اعتقاد و تعیین
خبر منقول چه هرگاه کسی معتقد نقیض باشد اعتقاد وی هر اینه مانع قطعی باشد
و خلافست درینکه علم حاصل شده از تواتر ضروری است یا نظری و کثیری از
علمای ما برانند که هردو قبیل می باشند گمان من انست که مطلقا ضروریست

در

۲۵۰

و در بعضی از مواضع شبهه میشود و نظری بنا بر خفا تحقق شرایط ثلثه مذکوره
پس محتاج شود و بتاملی ظاهر شود تحقق آن امور معتبره و نظیر این باشد ایجاد
بعضی از ضروریات تصدیقیه گاه باشد که عقل را توقفی لازم شود بنا بر عدم
حصول تصور طرفی اجرا چه جایز است بودن تصدیق ضروری با بودن تصور طرفی
نظری و مثل این احکام داخل احکام ضروریه باشند و بالجمله معجزات پیغمبر صلی الله
علیه و آله غیر از قران مجید بسیار است چنانکه بعضی از علما گفته اند افزون از
هزار است و ضابطه علی سبیل الاجمال انست که معجزات آنحضرت یا حسی است
یا عقلی و معجزات حسیه بر سه نوعست اول امور خارجه از ذات مانند شق
قمر و مجی شجره و تسلیم حجر و تسبیح حصاة و حنین جذع و شکایت ناقه و شهادت
شاه مشویه و ینبوع الماء من اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال
السحاب قبل مبعثه و انکسار ایوان کسری لیلة تولده الی غیر ذلک مما هو
فی الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور نوع دویم الامور العایدة الی ذاته
مثل النور الذی ینتقل من اب الی ابن ولد مثل ولادته مختونا و اضعا احدی
یدیه علی عینیه و الاخری سوئته و مثل خاتم نبوت که بر کتف مبارک آنحضرت
بود و مثل طول قامته عند الطویل و وساطته عند الوسیط و مثل رؤیته من خلفه
کما یری من قدامه نوع سیم الامور المتعلقة بصفاته و ان اتصاف آنحضرت
بصفات حسنه و اخلاق جمیله بحدی که شک نیست در خارق عادت بودن
آن مانند اجتناب از کذب در تمام عمر و احتراز از اقدام بر فعل قبیح کذلک دلیل بر آن
که احدی از اعادی آنحضرت با شدت عداوت و ظهور معاندت تکذیب
و قبحی با آن سرور نسبت نتوانست داد و ادعای ان نتوانست نمود و معلوم
میشود که در اتصاف بآین صفت کمال بمرتبه بوده که قابل تهمت بمقابل ان بوده

والآن شدت اهتمام قريش اختلاف عيني و افتراق لذي نسبت بآنحضرت در تمامت
ظهور است ونيز در امانت بمنزله بوده كه قبل از بعثت در ميان قريش ملقب
بامين شده و ديگر آنكه هرگز كسي از آنحضرت با كثرت اعادي و شدت معاداة
قريش قبل از هجرت وعظمت حروب و شدت مقاتله وعدد وعدت اعادي
وقلت وضعف انصار او بعد از هجرت وان عظم الخوف مثل يوم احد و يوم الاحزاب
استشعار خوفي و هراسي و اضطرابي و عجزي لتوهم ننموده و اين برهانيست
واضح بر كمال قوت قلب وي و وثوقش بما عند الله حيث قال الله تعالى والله يعصمك
من الناس وقال تعالى حسبك الله وقال تعالى الا تنصروه فقد نصره الله و ديگر آنكه
كان عظيم الشفقة والرحمة على الامة تا آنكه خطاب آمد كه لعلك باخع نفسك
ولا تذهب نفسك عليهم حسرات ولا تحزن عليهم وامثال ذلك ومضمون همه
آنكه تو خود را خواهي ونفس خود را در حسرت و اندوه هلاك خواهي كرد اگر
امت ايمان نيارند وقبول آن نكنند و ديگر آنكه در كثرت سخاوت وقلة المبالات
وعدم اعتنا بامور دنيا بمرتبه بود كه معاتب شد بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط
ونيز قريش عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى
ولم يلتفت اليهم وباقي بود برين سيرت رضيه وطريقه مرضيه من اول عمره الى
ان الكذاب المزور لا يمكنه ذلك و ديگر آنكه كان عليه السلام مع اهل الدنيا و
الثروة في غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين في غاية التواضع و همچنين
ساير صفات وكمال آنسرور كه در شهرت از آفتاب اظهر است و نيز در هريك
ازين صفات كمال در منزلت عظمى و مرتبه قصوى بود كه هريك از آنها علحده
بالغ در مرتبه اعجاز و داخل در خوارق عادات فضلاً عن الاجتماع بجميع تلك
الصفات واما معجزات عقليه آن نيز هر چند نوع است الاول انه ظهر من قبيلة

وفي بلدة ما كانوا من اهل العلم ولما كان فيها احد من العلماء والحكماء بل كانت
الجاهلية الغالبة عليهم ولم يذهب احد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة ولم
يتفق له عليه السلام سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام وكانت مدة تلك المسافرة
قليلة ثم بلغ في معرفة ذات الله وصفاته وافعاله واسمائه واحكامه هذا المبلغ
العظيم الذي يعجز عن جميع العقلاء منه بل اقر الكل انه لا يمكن ان يزداد على
ما ورد في القرآن المجيد من ذلك وايضاً ذكر قصص الاولين وتواريخ المتقدمين
بحيث لم يتمكن احد من الاعداء ان يقول انه اخطأ في شيء منها ولم يقدر احد ان يقول
انه طالع كتاباً او تلمذ لاستاذ وكانت هذه الاحوال ظاهرة معلومة للاصدقاء
والاعداء فكل من له عقل سليم وطبع مستقيم يعلم ان هذه الاحوال لا تتيسر الا بتعليم
الالهي وهداية ربانية دوم آنكه هرگز از آنحضرت قبل از اظهار نبوت خوضي در
مسائل الهيه نه بر سبيل طلب وتعلم ونه بر سبيل افاده و تعليم ظاهر نشده ونه بچيزي
از امور متعلقه بنبوت و رسالت تحدث و تكلم نموده و زبان مباركش
جاري نشده و دليل برين آنست كه اگر نه چنين بودي لقالت القريش افنيت
عمرك في التدبر والتأمل وتحصيل هذه الكلمات حتى قدرت الآن الى اظهارها
وچون احدي در اين طعن نكرد ظهر انه عليه السلام ما كان شارعاً قبل اظهار النبوة
في شيء من هذه العلوم ومعلوم انه انقضى من عمره اربعون
سنة ولم يخض في شيء من العلوم ثم خاض فيها دفعة واتى بكلام عجز الاولون
والآخرون عن معارضته والاتيان بمثله فصريح العقل يشهد بان هذا
لا يكون الا على سبيل الوحي والتنزيل سيم از جمله نعمهاي رسالت واثقال
نبوت تحمل متاعب ومشاق وعوث وصبر بر ايذاي قوم واستمرار برين بحيث
لم يتغير من النهج الاول ولم يظهر في عزمه فتور ولا في اسراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء

و وجد العسکر العظیم والانصار والاولیاء و ملک الدولة القاهرة والسلطنة الظاهرة
الزاهرة ونفذ حکمه وامره فی الاقوال والانفس یبقی علی منواله الاول من هذا الزهد
فی الدنیا والاقبال علی الاخرة والعقبی وبدیهه عقل حاکمست که مثل این امور نمی
تواند بود مگر برامری عظیم که بغایت اهم واعظم از مطالب ملک وسلطنت واعراض
جاه وشوکت باشد چهارم از اجابت دعوات پنجم اخبار بمغیبات واین هر دو
از مرتبه عد واحصا افزونست واز طریقه ضبط وحصر بیرون چنانکه در کتب
تفاسیر تفاصیل آن مسطورست ودر میان اهل سیر وتواریخ حکایات
آن مشهور ششم اخبار بورود وبشارت بمقدم شریفش در کتب سماویه وصحف
الهیه کالتوریة والانجیل والدلیل علیه انه ادعی ان ذکره موجود فی التوریة والانجیل
قال تعالی الذین یتبعون الرسول الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة
والانجیل قال تعالی حکایة عن المسیح ومبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه
احمد وقال یا اهل الکتاب لم تکفرون بایات الله وانتم تشهدون وقال
الذین اتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم وکان هو اخبر والا
فلو کان کاذبا لاظهر کذبه اهل الکتاب بسبب شدة حسدهم علیه وعنادهم ونیز
اگر دروغ بودی ادعای آن منافی غرضش بودی چه اهل کتاب هرگاه دعوی
او را در کتب خود نیابند کان ذلک من اعظم المنفرات لهم عن قبول قوله
ولا یلیق بالعاقل الاقدام علی فعل ینافی غرضه ویمنعه عن مطلوبه وشک نیست
ونزاعی نه که آنحضرت عاقلترین ناس بود وحاذقترین مردم بر مصالح ومفاسد
غرض ومطلب پس چون اقدام بر چنین امری که منافی غرض اوست نمودی و اما
نصوص وارده در کتب انبیا متقدمین که منقول شده بعربی فمن التوریة ماجاء
فی السفر الخامس جاء الله من طور سیناء واشرق من سیعیر واستعلن من جبال

فاران ومراد اخبارست از انزال توریة بر موسی در طور سینا وانزال انجیل
بر عیسی در سعیر که مسکن وی بوده وانزال قران بر محمد صلی الله علیه واله بمکه
فان فاران فی طریق مکة قبل العدن بمیلین ونصف وما جاء فی
السفر الخامس انه تعالی قال لموسی انی مقیم لهم نبیا من بنی اخوتهم مثلک
واجری قولی فی فیه ویقول لهم ما امر به وظاهرست که مراد از بنی اسرائیل
که از اولاد اسحق اند بنی اسمعیل خواهند بود که قبایل عرب اند پس نتواند بود
که مراد عیسی ویا یکی از انبیاء بنی اسرائیل باشد بلکه نتواند بود مگر محمد صلی الله
علیه واله وما جاء فی السفر الاول انه تعالی قال لابراهیم ان هاجر تلد
یکون من ولدها من یده فوق الجمیع وید الجمیع مبسوطة الیه وظاهرست که
مراد محمدست صلعم چه هاجر مادر اسمعیل است علیه السلام ومن الانجیل ما ورد فی الاصحاح
الرابع عشر انی اطلب لکم الی الحق یمنحکم ویعطیکم فارقلیطا لیکون معکم
الی الابد والفارقلیط روح الحق والیقین یعنی طلب میکنم از خدای خود برای
شما فارقلیط را که مبعوث شود تا ابد باشد با شما ومعنی فارقلیط کاشف الخفیات است
ومراد محمدست صلی الله علیه واله وما ورد فی الخامس عشر فاما فارقلیط روح
القدس الذی یرسله ابی باسمی هو یعلمکم ویمنحکم جمیع الاشیاء وهو یذکرکم
ما قلت لکم ثم قال وانی قد اخبرتکم بهذا قبل ان یکون حتی اذا کان ذلک
تؤمنوا به یعنی فارقلیط روح القدس است که میفرستد خدای من او را
بنام من یعنی باسم نبوت تا تعلیم کند جمیع اشیا را بشما واو بیاد شما خواهد
آورد وگفته مرا ومن پیش از آمدن شما را خبر کردم تا چون بیاید باو بگروید
وایمان آرید وما ورد فی السادس عشر اقول الان حقا یقینا ان انطلاقی
عنکم خیر لکم فان لم انطلق عنکم الی ابی لم یاتکم الفارقلیط وان انطلقت

ان ارسلت بها اليكم يعني رفتن من از پيش شما بهتر است براي آنكه اگر من نروم بسوي خداي
خود نخواهد آمد فارقليط نزد شما و من ميروم تا بفرستم او را نزد شما قال اذا جاء روح
القدس الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الخلق لا تدليس
يتكلم بدعة من تلقاء نفسه يعني هر گاه بيايد روح حق ويقين كه فارقليط است
ارشاد و تعليم شما خواهد كرد و تدبير خواهد كرد شما را بجميع خلقهاي نيكو بنا برانكه
از پيش خود نميگويد بلكه هرچه گويد از جانب خدا گويد ومن الزبور ما ورد
تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك
وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك يعني شمشير بربند اي صاحب
عظمت وجبروت بنا برانكه شريعت تو مقرونست بهيبت دست و بازوي تو
وسهام تو تيز كرده شده اند وجميع امم در تحت حكم تو جاري خواهند شد
وما قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني
نبوت محمد را صلى الله عليه وآله تا بدانند كه عيسى بشر است نه اله و در شرح مقاصد
از تلخيص محصل نقل كرده كه امثال هذا كثير في كتب انبياء المتقدمين يذكرها
المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى
ملك او نبي آخر ولا على ان يكتمها يعني مانند آنچه ذكر كرديم در كتب انبياء
متقدمين بسيار است و بمرتبه ايست كه مخالف قادر بر دفعش نيست و تاويل آن
بپادشاهي يا بپيغمبري ديگر نتوانند كرد و كتمان آن نيز نتوان نمود والحمد لله
على ظهور الحجة وبالجملة كان عليه السلام مستجمعا للغاية القصوى من الصدق
والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع
لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة
على مكارم الاخلاق وقد بلغ النهاية في العلوم الربانية والمعارف الالهية

وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكان مجاب الدعوات مطلعا على
الغيبيات وچون بر مجموع مقدمات مذكوره مطلع شدي قادر شوي بر تقرير وتحرير
شش دليل از ادله اثبات نبوت پيغمبر ما صلى الله عليه وآله الاولى انه
عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة اما ادعاء النبوة فبالتواتر والاتفاق
واما اظهار المعجزة بنا برانكه ظاهر شده و ثابت گشته اما حكماي محققين وعلماي
محصلين كه عالم اند بعلوم عقليه واصول ومعارف يقينيه بسبب وجود معجزه قرآن
مجيد والاشتمال على اصول التوحيد وحقايق المعارف ما لم يبلغ الى الان ادنى
مرتبة لا فلسفة الفلاسفة السابقين ولا مشاهدة العرفاء اللاحقين فضلا
عما انضم اليه ما ودعي فيه من الحقايق الادبية والدقايق العربية
چه نزد ايشان اعجاز قرآن بسبب اشتمال اوست از اصول توحيد وحقايق معارف
قدري كه نرسيده است بادني مراتب آن حكمت فلاسفه اولين و معرفت مشايخ
آخرين با بلوغ ايشان باقصي مراتب فكر و نظر و بيان و وصول ايشان باعلى مدارج
شهود وكشف و عرفان پس اگر ملاحظه كرده شود يا اشتمال بحقايق و دقايق علوم
عربيه كه فصاحت فصحاي عرب با كمال مهارت در فنون بلاغت بدرجه ادراك
او نرسيده يعني در اعجاز قرآن اشتمال بر حقايق و معارف كافيست نزد حكما
وعرفا همچنانكه اشتمال بر دقايق عربيه كافيست نزد ساير علما چه جاي آنكه اعتبار
كرده شوند كلا الاشتمالين باهم واما بر جمهور بسبب تواتر انه صلى الله عليه وآله
ادعى النبوة واظهر المعجزة مثل شق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصاة واشباع
الخلق الكثير من الطعام اليسير وينبوع الماء من بين اصابعه الى غير ذلك
مما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور چه جمهور چون عارف بحقايق
علوم حكميه و دقايق فنون عربيه نيستند پس قرآن معجزه براي ايشان نتوانند شد

بلکه معجزه برای اثبات امریست که متواتر است بالمعنی اعنی مطلق معجزه نمودن در ضمن
قضایای مشهوره و قضایای مذکوره اگرچه هر یک منقول باخبار احاد است اما قدر
مشترک بین الجمیع که مضمون جملهٔ مذکوره است متواتر است و نیز معجزهٔ قران دلیل
برای جمهور تواند شد اما نه از سبیلی که برای محققین از خواص شده بلکه بنا بر
انچه متواتر شده تحدّی آنسرور بقرآن یعنی درخواستن معارضه در اوردن جمیع بلغای
کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را من العرب العرباء والمهرة الادباء مع کثرتهم
کثرة الزمان وشهرتهم بغایت العصبیة والحمیّة الجاهلیة فی الجدال و تهالکهم علی المباهات
و تمادیهم فی المبارات فعجزوا عن الاتیان بما یساویه او یدانیه ولو باقصر سورة حتی
آثروا المقاوتة بالسیوف علی المعارضة بالحروف و بذلوا المهج والارواح دون المدافعة
بالرماح فلو قدروا علی المعارضة لعارضوا ولو عارضوا الالینا الینا فلون نقلوا التوفر
الدواعی علی نقل امثالها و عدم الصوارف عنه حال من احوالها یعنی فصحای زمان
رسالت همگی کامل در بلاغت بودند و بالغ باقصای مراتب فصاحت پس اگر
قدرت بر معارضه داشتندی مقاتله بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار نکردندی
و حال انکه مقاتله بر معارضه اختیار کرده بهلاکت رسیدند و نیز اگر معارضه واقع
شدی بر وی هر آینه منقول میشد و خبران بما میرسید بنا بر انکه دواعی بر نقل
امثال این بسیار است و حال انکه معارضه اصلا منقول نشده پس معارضه اصلا
واقع نشده باشد بنا بر عجز ایشان و همین است مراد از معجزه و این عمده دلیلهاست
که موجب الزام و اسکات خصم است بلاشبهه دلیل دویم مجتمع بود انحضرت
از اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده و سیر رضیه و اداب مرضیه و کمالات
جلیه من العلمیة والعملیة و محاسن نفسیه و بدنیه و مدنیه و حسبیه بغایتی که جزم
کند عقل بامتناع اجتماع ان مگر در نبی دلیل سیم هرکه نظر کند در انچه مشتمل است

بر در شریعت مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسیاسات
والاداب والسنن و بداند انچه در انهاست از دقایق حکم و مصالح ضروریه نافعه
در معاش و معاد هر آینه شک نکند دران که امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع الهی
و وحی سماوی دلیل چهارم انحضرت با کمال ضعف در احوال و غایت فقر در اموال
و قلت اعوان و ندرت انصار و خلان بر خواست بمحاربه و مخاصمه و منازعه و مجادله
با جمیع عالم و سکان ارض چه احاد و چه اوساط و چه اکاسره و چه اجابره و خلاف
نمود ارای همه را و سفاهت دانست اخلاق و عادات جمیع را و در امد در صدد
ابطال همه ملتها و هدم و خرابی جمیع دولتها و ظاهر و غالب شد دین او بر جمیع ادیان
و افزود بمرور اعصار و تمادی ازمان و منتشر گشت در اقطار عالم و شایع گردید
در میان جمهور بنی آدم و کافه اعادی و عامه دشمنان با کثرت عدد و عدد و فرط
شوکت و حمیت در صدد منازعت و مزاحمت با او در امده غایت مجهود و نهایت
مقدور مبذول داشتند و تا در نشدند بر اطفای پرتوی از انوار و اخماد
شراره از نارش فهل یمکن ان یکون ذلک الا بعون الهی و تایید سماوی
دلیل پنجم چون ثابت شد مطلقا صحت نبوت و وجوب بعثت بحسب ضرورت و
حاجت در زمان ظهور انحضرت زمانی بود که مردم دران زمان محتاج ترین زمانها
بودند الی وجود نبی یهدی الی صراط مستقیم و یسن سنن العدل والدین
القویم و ینظم الامور و یضبط حال الجمهور چه ان زمان زمان فطرت و بعد رسل
بود و انحراف ملل و اختلاف دول و نیران ضلال مشتعل و مردم بامور ناملایمه مشتغل چه
عرب عبادت اوثان بودند و کار عجم تعظیم نیران و ترک تخریب بلاد بود
و تعذیب عباد و عمل هنود عبادت بقر و سجود شجر و حجر بود و یهود و نصاری بر
جادهٔ دست بر فرق در بوادی ضلال و جمهور امم در اودیه خیال فهل

یلیق بحکمة الملك الحق المبین ان لا یرسل رحمة للعالمین ولا یبعث من یجدد امر الدین وهل ظهر احد ان یصلح لهذا الشان ویؤسس هذا البنیان الا محمد بن عبد الله خاتم النبیین وسید المرسلین صلوات الله وسلامه علیه وعلی عترته الطاهرین دلیل ششم چون نبوت انبیاء سابقین ثابت بود وکتب منزله برایشان صحیح ودران کتب خبر داده شده بوجود پیغمبری متصف بصفاتی که مجتمع است در انحضرت وان انبیاء مژده داده اند بقدوم رسولی موصوف باوصافی که ثابت است در انسرور پس ثابت شد صحت نبوت انسرور علیه واله الصلوة والسلام این ادله ساده از جمله ادله اقناعیه است که موجب از دیاد وقوة یقین بوده و شیخ ابو علی در جواب متفلسفی منکر نبوت که نبوت را امری محال میدانسته رساله نوشته در اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه واله بنابر ظهور امر و وضوح حال محتاج به بیان نیست

فصل چهاردهم

از باب دویم از مقاله سیم در معنی ضروری دین وبیان ادله سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمی است که بعد از ثبوت دین بثبوت ان حکم وکونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوة الخمس الیومیة ومثل عدد رکعات کل واحدة منهن ومثل وجوب الطهارة للصلوة لا الغسل للصلوة الا غیر ذلك پس لا محاله حکم بمنزله جزء مقوم دین باشد ویا بمنزله لازم وی پس انکار ضروری دین انکار دین باشد بنابر انکه مستلزم اوست چه نفی جزء مستلزم نفی کل و ملزوم باشد وضروریات دین در علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه باشند در علوم عقلیه وهمچنانکه منکر بدیهیات مانند سوفسطائیه خارجست از فطرت عقل منکر ضروری دین نیز خارج است از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری دین واجبست وحصر ضروریات دین بنظر نرسیده که کسی کرده باشد وچنانکه بسیاری از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل باشد از بداهت بودنش بنابر عدم التفات نفس بسوی ان وعدم ملاحظه ان

بان جهة که بدیهی است یا نظری وگاه باشد که از روی غفلت انکار ان نیز کنند وچون تنبیه بر ان کنند در رجوع بنفس خود من حیث العقل کنند وملتفت الیه شود جزم حاصل شود به بداهتش لکن کثیری از ضروریات دین توانند بود که معقول عن کونه من ضروریات الدین باشد وچون رجوع بخود من حیث الدین کنند معلوم شود ضروری دین بودنش وبنابرین حصر ضروریات دین خالی از صعوبتی نیست ومن در خاطر دارم که هرگاه توفیق الهی مساعدت نماید رساله علیحده درین باب بنویسم انشاء الله وحده وچون این مقدمه دانستی بدانکه ادله سمعیه بر دو گونه است قطعیه وظنیه ومراد از قطع در مسائل سمعیه غیر قطع است در ادله عقلیه چه مراد از قطع در ادله عقلیه انست که افاده کند جزم بثبوت مدلول را در نفس الامر ومراد از قطع در ادله سمعیه انکه مفید جزم باشد بثبوت مدلول در دین اگرچه بثبوت در دین مستلزم باشد بثبوت در نفس الامر ولیکن بوساطت ثبوت دین وقطع عقلی انست که مستلزم ثبوت نفس الامری بی وساطت ثبوت دینی باشد واز انچه گفتیم ظاهر شد مفهوم دلیل عقلی ودلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی انست که دلالت کند بر ثبوت مطلوب بی وساطت سمع پس باید جمیع مقدماتش عقلی باشد وسمعی انست که دلالتش بوساطت سمع باشد اعم از انکه جمیع مقدمات سمعی باشد یا بعضی سمعی وبعضی عقلی پس دلیل سمعی قطعی انست که مقدمه سمعیه که درو ماخوذ باشد یا ضروری دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه قطعی عقلی انست که جمیع مقدماتش ضروریات باشد یا منتهی بر ضروریات ودلیل سمعی ظنی انست که یکی از مقدمات سمعیه اش نه چنین باشد چنانکه دلیل عقلی ظنی انست که یکی از مقدماتش نه ضروری باشد ونه منتهی بضروری بلکه مسلمی یا مشهوری یا امثال ان باشد وباید دانست که دلیل

عقلی است که جمیع مقدماتش عقلی باشد و دلیل سمعی آنست که جمیع مقدماتش سمعی
یا بعضی عقلی و بعضی سمعی باشد و قسم اول یعنی آنکه جمیع مقدماتش سمعی باشد
متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی لابد موقوفست بر علم بتصدیق رسول و این علم
حاصل نتواند بود مگر از راه عقل و الا دور لازم آید پس لا اقل از جمله مقدمات
سمعی علم بصدق رسول است که نیست مگر عقلی و دلیل سمعی یا لفظی باشد یا مستند
بدلالت لفظیه و خلاف کرده اند که دلالت لفظی موقوفست بر ده مقدمه
ظنیه و موقوف بر ظنی نتواند بود مگر ظنی اول معرفت لغات که منقولست بخبر
احاد که نیست مگر مفید ظن دویم معرفت نحو و نحو منقسم شود باصولی که منقول است
بخبر احاد و فروع که ثابتست بقیاس و هر دو نیستند مگر مفید ظن سیم علم بعدم
اشتراک لفظی چهارم علم بعدم تجوز پنجم عدم حذف و اضمار ششم عدم تقدیم
و تاخیر هفتم عدم مخصص هشتم عدم ناسخ نهم عدم معارض نقلی دهم عدم
معارض عقلی و جمیع این عدمات مظنونند چه مستند نیستند مگر بر عدم وجدان
و عدم وجدان دلالت قطعی نکند بر عدم وجود و جوابش آنست که دلالت ظنیه
گاه باشد که مقترن شود بقراین و احوالی که معلوم باشد یا بتواتر یا بعقل
و چون معلوم بقراین معلومه قطعیه باشد لابد مفید قطع تواند شد پس حق است
که دلیل لفظی قطعی تواند بود و چون این جمله دانستی بدانکه اجماع از ادله سمعیه است
چه مراد از اجماع اتفاق اهل حل و عقد است از دین بر امری از امور متعلقه
بدین و خلافست در آنکه سبب در حجیت اجماع چیست امامیه بر آنند
که وجه حجیت اجماع دخول قول معصوم است که جایز نیست خلو زمان از او در
اقوال مجمعین پس بنا بر مذهب امامیه اجماع از ادله سمعیه قطعیه باشد چه
قول معصوم مفید قطع است لامحاله و مخالفین امامیه بر آنند که حجیت اجماع بنا بر

امتناع

امتناع اتفاق امت است بر خطا و اکثر مستند اند درین امتناع باخبار آحاد
داله بر عدم اتفاق امت بر خطا و بعضی نیز امتناع مذکور را عقلی دانسته اند
پس بنا بر مذهب اکثر اجماع دلیل قطعی نتواند بود چه مستند اجماع با آنکه احاد است
دلالت بر امتناع اتفاق ندارد چه تواند بود که عدم اجتماع بنا بر وجود معصوم
باشد چنانکه امامیه بر آنند پس مستند اجماع مفید ظن حقیقی نیز نشود پس
چگونه اجماع قطعی تواند بود و اما مذهب قائلین بامتناع عقلا بغایت
ضعیف است چه ظاهر است جواز اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری
باشد و ظاهرا این قایل اشتباه کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد مخالفین
امامیه از ادله قطعیه نتواند بود و از جمله سمعیه قطعیه کتاب و سنت متواتره است
هرگاه نص باشند مثل فاغسلوا وجوهکم و مثل انت خلیفتی من بعدی
و مراد از نص آنست که قطعی الدلاله باشد بر معنی مراد مانند لفظ ارض و ما
و اما اگر ظاهر الدلاله باشند یعنی احتمال معنی غیر مراد نیز باشد اما بر سبیل
مرجوحیت مانند سما چه اطلاقش بر سحاب نیز و بر سقف نیز میکنند پس اگر
مشتمل بر طلب یا ترک باشد از مکلفین قطعی تواند بود بضم مقدمه خارجیه
چه طلب کردن حکیم بخطاب چیزی را که خلاف ظاهر از خطاب باشد قبیح است
عقلا اگر مشتمل نباشد بر طلب یا ترک قطعی نتواند بود مثل و انزلنا من
السماء ماء چه میتواند بود که مراد از سما معنی ظاهری باشد و مراد از انزال خلاف
ظاهر اعنی تقدیر اسباب نزول و یا مراد از انزال معنی ظاهر باشد و از سما خلاف
ظاهر ای من السحاب و از مقوله است اکثر تمثیلات در قران مجید و تواتر از ادله
قطعیه عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادله سمعیه است و معنی تواتر دانسته
شد فصل یازدهم از باب دویم از مقاله سیم در ذکر بعضی از خواص بعضی

صلی الله علیه وآله و بیان جواز نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق مسئله بدا دانستنی
که مراتب نبوت واجب است که مشتمل باشد بر مرتبه خاتمیت که بالاترین
مراتب است و این مرتبه مخصوص پیغمبر ما است و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از
ضروریات دین آنحضرت است و در مرتبه ثبوت دین آنحضرت و نیز نص قرآن
مجید دالست بر آن و هو قوله تعالی ولکن رسول الله وخاتم النبیین و در ثبوت
این خاصیت برای آنحضرت مستلزم ثبوت دو خاصیت دیگر است یکی وجوب
انقطاع وحی و نبوت بعد از آنحضرت و دویم شمول و عموم شریعت و منسوخ شدن
جمیع ملل و شرایع سابقه بشریعت وی و ثبوت این هر دو خاصیت نیز از ضروریات
دین است و نیز نص وما ارسلناك الا كافة للناس دلیلست بر ثبوت
خاتمیت اخیره و شبهه یهود به امتناع نسخ بلزوم قبح اعمال شریعت منسوخه
بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطالش بر تقدیر اشتمال بر مصلحت و تمسک
ایشان بقول موسی علی نبینا و علیه السلام که تمسکوا بالسبت ابدا در نهایت
وهن است اما اول بنابر جواز تغیر مصالح و مفاسد قیاس باشخاص و ازمان
و اما ثانیا بنابر عدم ثبوت نقل و بنابر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در سیر
مایه ایمان بتفصیل مذکور شده و اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن در مقام شبهه
دیگر هست که دفع آن واجبست و تقریرش آنست که اگر جایز باشد نسخ لازم
آید بداء چه نسخ ابطال حکمیت ثابت که اگر ناسخ نمی بود ثبوتش باقی میبود
مثل هرگاه شارع واجب گرداند صوم عاشورا را بطریق عموم در اوقات
و در ثانی الحال نسخ آن کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان ظهور
ناسخ و بعد از آن نیز و بظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع شده بسبب اشتمال
بر مفسده مثلا و آن مفسده اگر وقت ایجاب صوم مذکور بنوعی که شامل زمان

نسخ

نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح باشد و اگر در آن وقت مفسده معلوم
نبوده و در زمان نسخ معلوم شده لازم آید بداء چه بداء ظهور امریست که ظاهر
نبوده باشد و نظر بواجب الوجود تعالی که موجب احکام شرعیه است او است
و جوابش آنست که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت در زمان ثانی گاهی قبیح میبود
که مصلحت منحصر میبود در صوم و لازم نیست چه گاه باشد که مصلحت منوط باشد
بتهیه و عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی اقوی از مصلحت
فعل باشد پس قبح ایجاب لازم نیاید و از این باب است امر ابراهیم ع
بذبح اسمعیل علی نبینا و علیهم السلام و نسخ آن بفدیه و گاه باشد که در جواب
این شبهه گویند که بداء وقتی لازم آید که نسخ قبل از اتیان بمأمور به مطلق
صادر گردد و اما اگر بعد از اتیان بمأمور به واقع شود و لو مرة واحدة بداء
لازم نیاید و فرق میان بداء و نسخ همین باشد و بنابر جواب امر بذبح اسمعیل
تأویل کنند بامر بمقدمات ذبح تا بداء لازم نیاید و از آنچه ما گفتیم فساد این جواب
بغایت ظاهر است چه ایجاب نظر بعض و غیر ماتی به که حکم وجوب در باب
او منسوخ شده چون متحقق بوده پس بداء نظر بان فرد لازم آید و اتیان
بعض و سابق دفع قبح ایجاب این فرد نکند پس تحقیق آنست که اتیان
بفعل مأمور در زمان بعد مقصود امر در وقت صدور امر نیست و مع ذلك
تعمیم امر بحسب اوقات و تأخیر مخصص ناسخ تا وقت ظهور نسخ بنابر آنست
که مکلف را عزم بر امتثال مصلحتی است که بدون آن حاصل نتواند شد
و چون بزمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است در رسد ظهور
ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت و بداء اصلا متصور نشود
و باید دانست که بداء در احکام اعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد

در حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم حکیم روا نیست بنا بر آنکه
مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع و بدای بآن
معنی است که مشتبه میشود و نسخ با و اما بدا در افعال اعنی ظهور وجود داعی
بر فعل بعد از آنکه موجود و ظاهر نبوده باشد بانحوی که اسباب و علل بنحوی
نباشد که متادی بوجود آن فعل شود هر آینه جایز است و بدای بانحو است
که امامیه قائل اند با و احادیث ائمه صلوات علیهم اجمعین ناطقست بران
بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم بنا
بر عدم تفطن بوجه تحقیق آن و یا بنا بر صعوبت تقریر آن بنوعی که رفع
تشکیک و تشنیع مخالفین تواند کرد بجشم تاویل و بعضی دیگر انکار آن نموده
اند و علمای مخالفین سیما امام فخر رازی در بعضی از کتب خود مبالغه عظیم
در تشنیع امامیه در انتساب بقول به بدا کرده و نسبت اختلاف با ایشان در
استنا و این قول بائمه طاهرین داده و ما بفضل الله و کرمه با نچه تمهید کردیم
کردیم تفصی ازین تشنیع را که مبنی بر سوء فهم مرام و قلة تامل ایشانست در ینمقام
ظاهر ساختیم بنحوی که اگر اکتفا بهمین کرده آید هر آینه محقق فطن را کافی باشد
لیکن بجهة مزید وثوق استظهار اول اثبات وجوب بدا کرده بعد از ان بیان
کیفیت وقوع آن نمائیم پس گوئیم اگر در عالم دعای مستجاب تواند شد و اجابت
قول به بدا چه مراد از اجابت نیست مگر ترتب وجود مطلوب داعی بر
دعای وی بنحوی که اگر دعا نمیبود موجود نمیشد بنا بر آنکه اسباب بنحوی
نیست که متادی بوجود او تواند شد و عدم ترتیب اسباب بنحو مذکور
نیست بنا بر عدم داعی بر وجود آن مطلوب بسبب دعای داعی تحقق شود
و مراد از بدا در ینمقام نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که اسباب متادیه بوجود

او تحقق

او تحقق نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات دین است پس
وجوب بدا ثابت باشد و اما بیان کیفیتش سابقا دانستی که تاثیر محاذیات
در حدوث حادثات در ین عالم بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه
و دیگری بمشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سائلی که موجب
آن شود که نفوس فلکیه که وسایط فیض الهی اند در ین عالم و عالمند بوجوه
مصالح و جهات خیر چون مطلوب سائل را موافق مصلحت دانند اراده وجود
آن کنند و بمحض تصور و اراده ایشان باذن الله تعالی و ساطت اسباب
عادیه صورت آن مطلوب در ماده موجود گردد و دانستی که صور جزئیات
حاضره و مستقبله از طریق علم باسباب و علل متادیه بوجود آنها مرتسمند
در نفوس فلکیه و جزئیاتی که واجبست ارتسام صور آنها قبل از وجود
در نفوس فلکیه جزئیاتیست که اسباب وجود آنها از قسم اول باشند
اعنی بی مشارکت امور سانحه ارضیه و اما جزئیاتی که اسباب وجود یک
از قسم دویم اعنی بمشارکت سوانح ارضیه باشد واجب نیست که صور
آنها قبل از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنا بر آنکه از جمله اسبابش امور یست
که داخل نیست در سلسله اسباب ظاهره مستقره بلکه منوطست باراده
حیوانیه که سانح گردد مثلا هر گاه اسباب ظاهره مقرره تقاضا کنند عروض
مرضی را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود و صورت این مرض و صورت
هلاک زید مرتسم باشند در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود
که وقت عروض مرض دعای و تضرعی و دعا شنداند از مریض یا غیر مریض
صادر شود که موجب شفا و زوال مرض وی گردد و صورت شفا پیش
از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد بطریق احتمال و

شده علیه باشد و اسبابی که متأدی شوند بصدور داعیه دعا از مریض اگرچه مستندست باسباب سماویه لیکن سببیتش بر صدور داعیه رابطه رکت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه عباد و بس آنکه اسباب بی انضمام حالة نفسانی داعی موجب اراده دعا نشود چنانکه در دفع شبهه جبر دانسته باشد و وجود داعی اگرچه مرتبطست باسباب ظاهره مستقره لیکن علة مستقله صدور داعیه دعا نیست بلکه موقوفست بمصادفه امور خارجه و ظاهرست که مصادفات بحسب اتفاق باشد و امور اتفاقیه اگرچه مستند اند بسلسله علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت مستلزم علم بمعلول بالذات است نه بمعلول بالعرض و بالجمله این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن بطریق حتم و جزم لازم نباشد بلکه معلومیت این امور مخصوص واجب الوجود است تعالی شانه اما اجمالا و کلیا بعلمی که عین علم بذات اوست و بعلمی که قضای کلی اوست و اما تفصیلا بعلم حضوری بجمیع موجودات کلیه و جزئیه که مساوقست نظر باین علم حالت قبل از وجود و بعد از وجود و اینست اعنی علم بامور سانحه مراد از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود است پس امور سانحه داخلند در قضای علمی و وجودی هر دو و در قدر وجودی که ظرف خارج و لوح نفس الامر باشد و داخل نیستند در قدر علمی که عبارتست از نفوس فلکیه و اینست مراد از آنکه گفته اند که قضا قابل تغییر و تبدیل نتواند بود بخلاف قدر که قابل است مر تغییر و تبدیل را اما قدر وجودی بنا بر آنکه وجود کائنات لاحق کاین و فاسد است و اما قدر علمی بنا بر امکان بداء چه در مثال مذکور مرتسم در نفوس فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور و حال آنکه الصورت واقع نشد بلکه خلاف آن بوقوع پیوست پس وقوع شفا را در مثال

مذکور

مذکور نظر باسباب ظاهره مستقره که موجب هلاک زید بود و حال آنکه شفا واقع شد این بود تحقیق مسئله بداء و جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلام در مناظره سلیمان مروزی از امثله وقوع بداء این حکایت ایراد نموده که بیکی از انبیای ماضین وحی آمد که پیغام ده بملک زمان که مدت سلطنت تو منقضی گردیده و نوبت مقام از تخت بتخته رسیده مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع این سخن متغیر شده تضرع آغاز نهاد و خود را از سریر بزیر افکنده بر روی خاک غلطیدن گرفت و از حضرت باری بدعا و زاری مسألت مینمود که فرزندش در سن صباوت و بسن بلوغ و رشد رسد تیر دعای وی مقرون بهدف اجابت شده مژده قبول دعوت و عطای مهلت رسید و تا مدت مدید زنده یافت و پوشیده نماند که مثل این حکایت از امثله بداء اصطلاحیست در آنکه مراد از بداء اینست مگر معنی که تقریر کرده شد و مؤید این تحقیق بلکه نص درین از احادیث طاهرین بسیارست و من ذلک قول الصادق ابی عبد الله جعفر بن محمد علیهما السلام ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو و من ذلک یکون البداء و من ذلک قول ابی جعفر ع العلم علمان فعلم عند الله مخزون و لم یطلع علیه احد من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فما علمه ملائکته و رسله فانه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله و علم مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و قوله علیه السلام من الامور امور موقوفة عند الله یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء و من ذلک قول ابی عبد الله ع فی قوله تعالی یمحو الله ما یشاء و یثبت فقال و هل یمحو الا ما کان و هل یثبت الا ما لم یکن و دیگر احادیث بسیارست اینجا مقام ذکر آن نیست

و در خاطر دارم که بعد ازین به توفیق رسالهٔ علیحده درین باب نوشته شود

فصل شانزدهم

از باب دوم از مقالهٔ سیم در ذکر نوعی دیگر از امور متعلقه به نبوت و بیان قسمی دیگر از خصایص پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بدانکه فایده و غرض نبوت متعلق است بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان من حیث هو انسان اعنی نظامی که مشتمل بر خواص انسان و آثار انسانیت باشد چه بدون تحقق نبوت وجود عدل و سیاست اگرچه نوع انسان را بقای ممکن است اما نه بنحوی که انسان را مزیتی بر سایر انواع حیوان ثابت تواند شد بلکه بطریق وحوش و سباع از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته که جمعی قایل بعقد مدینه بر شرایط مدنیت نباشند اگرچه مشترک باشند بنوعی از اجتماع و تعاون بدون سیاسات ناموسیه و سنن نبویه فانه متخیل علی جنس بعید الشبه من الناس عادم لکمالات النفس یعنی تحقق که تخیل کرده میشود بر مثال نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید الشبه باشد بانواع انسان و فاقد باشند مر کمالات انسانی را و غرض دوم سیاست افراد انسانی بسوی خدای تعالی بتعلیم کردن اصول توحید و ترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه و معالم حقیقیه و تطهیر و تزکیه نفوس ناطقه از ادناس بشریه و عوایق طبیعیه کما قال عز من قائل هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین یعنی برانگیخت در میان اهل مکه رسولی بسوی جمیع ناس تا بخواند و بیاموزد بایشان آیات کتاب الهی و تعلیم کند بایشان طریقهٔ تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را بحکمت و آداب سنت که مشتمل کتاب الهی بر آن و بتحقیق که ایشان پیش از بعثت این رسول که زمان جاهلیت عبارت

از انست بوده اند در ضلالت بغایت ظاهر چه جمیع ناس در زمان جاهلیت یا عابد اصنام بوده اند چنانچه اعراب اهل ملل و یا صاحب تحریف و تبدیع مؤدی بانکار شرک یا ارتداد و در دین چنانکه اهل ملل از یهود و نصاری و با جمله جمیع امور شرایع راجع است باین دو فایده و پوشیده نیست که اهم غرضین و اتم فایدتین فایده ثانیه است که غایت وجود نوع انسان که افضل انواع کاینات است اوست و فایده اولی بالحقیقه خادم فایده ثانیه است پس هر شریعتی واجب الاشتمالست بر دو گونه امور یکی امور متعلقه بتهذیب اخلاق و رعایت قوانین سیاسیه که غایت حکمت علمیه است و قسم اول ازین دو گونه امور مشترکست میان جمیع شرایع و نسخ و تبدیل را در آن راهی نتواند بود و قسم دوم لابد مختلف شود بحسب اختلاف اوقات و اشخاص و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معاد متفقند و در خصوص عبادات و آداب و عادات و فروع قوانین سنن و سیاسات مختلف این قسم دوم بنحوی که انتفاع بآن عالم و شایع تواند شد بین الناس محتاجست بدو چیز یکی بوضع و تعلیم و دیگری باجرا و تنفیذ و فی الحقیقه مجموع امرین کار نبوت تمام شود و نظام گیرد و امر اول را سیاست گویند و امر دوم را ملک و سلطنت یکی بجای زبان باشد سیاست حقیقه را و دیگری بجای دست و این هر دو امر نه بحیثیت از انبیاء ماضین مجتمع بوده و هر پیغمبری را آینه محتاج بوده بپادشاهی و بعضی از انبیا مانند سلیمان علی نبینا و علیه السلام اگرچه صاحب ملک بوده و لیکن صاحب وضع شریعت نبوده و مراد از نبوت درین مقام اعنی در مقابل ملک وضع و تقنین شریعت است بلکه اجتماع امرین علی وجه الکمال مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و آله که خاتم الانبیاست و این خاصیت نیز چون خاصیتین سابقتین از فروع

و مقتضات مرتبه خاتمیت است که مخصوص بآنحضرت و نیز قسم اول از
قسمین امور متعلقه شریعت اعنی تعلیم اصول توحید و معارف بر دو گونست
یکی تعلیم بر وجه ظاهر و دیگری تعلیم بر وجه تحقیق اول را طریقه جدل گویند که
علم کلام اوست و دویم را برهان باصطلاح حکمت و تعیین گویند شرح
که علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسومست بعلم حکمت و فلسفه نتیجه اوست و راه
ظاهر و راه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم مراد ازین دو طریقه
تواند بود ولیکن با باعتباری دیگر ورای اعتبار مذکور در مقدمه و بالجمله
هیچیک از سایر انبیا علی نبینا و علیهم السلام سالک طریقه دویم در دعوة خلایق
بسوی او نبوده اند بلکه دعوة ایشان منحصر بود در طریقه اولی و لهذا اکثر کتب
و صحف منزله بر ایشان خالی بوده از انچه قران مجید مشتمل است بر ان
از اصول توحید و معارف باتم وجوه تحقیق و بجهه سلوک طریقه دویم جماعتی
دیگر بوده اند از خواص خلایق که بارث از انبیا خوض در ان می کرده اند
و این جماعت موسومند بحکما و فلاسفه الهیین و جمع میان ظاهر و باطن و جدل
و برهان و حکمت و کلام مخصوص بپیغمبر ماست صلی الله علیه و آله نه باینمعنی که برای
هر کدام طریقه علیحده مقرر نموده بلکه باینمعنی که سلوک طریقه واحده کرده جامع
بین الطرق که هر کدام ازان بحسب مناسبت خود انتفاع در طریقه خود میابند
چنانکه محقق فطن را از تامل در ایات بینات قران مجید حقیقت انچه ذکر
کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق و معارف در وی بذکر تمثیل و ضرب امثال
ادا شده که خواص ازان بتحقیق پی برند و عامه از تصور مثال مطابق بهره
توی از جمال حقایق بهره ور گردند فصل هفدهم از باب دویم از مقاله
سیم در ذکر طبقات انبیا و رسل و فرق میان رسول و نبی و امام محدث

و اولوالعزم و ذکر عدد انبیا و رسل اولوالعزم در کافی بروایت
ابن سالم و غیره اورده که قال ابو عبد الله ع الانبیاء و المرسلون
علی اربع طبقات فنبی منبا فی نفسه لا یعدو غیرها و نبی یری فی النوم
و یسمع الصوت و لا یعاینه فی الیقظه و لا یبعث الی احد و علیه امام مثل ما
کان ابراهیم علی لوط علیهم السلام و نبی یری فی منامه و یسمع الصوت و یعاین
الملک و قد ارسل الی طائفه قلوا او کثروا کیونس قال الله لیونس و ارسلنا
الی مائة الف او یزیدون قال یزیدون ثلثین الفا و علیه امام و الذی
یری فی منامه و یعاین فی الیقظه و هو امام مثل اولوا العزم و قد کان ابراهیم
نبیا و لیس بامام حتی قال الله له انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی
قال لا ینال عهدی الظالمین من عبد صنما او وثنا لا یکون اماما و شرح
این حدیث بنحوی که مفید مقصود درینمقام باشد انست که انبیا و رسل چهار
طبقه اند اول پیغمبری که خبر داده شود بامور متعلقه بخود تنها و نبوتش از نفس
خود بدیگری نرسد دویم پیغمبری که همان نبوتش منحصر در نفس خود باشد و مبعوث
بدیگری نباشد لیکن ببیند ملک را در خواب و بشنود اواز او را در بیداری
نیز لیکن در بیداری مشاهده ملک نکند و بر وا امامی باشد یعنی تابع پیغمبری
دیگر باشد چنانکه لوط نسبت بابراهیم علیهم السلام و مراد از امام انست
که تابع دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و باینمعنی در انبیا نیز
متحقق شود پس پیغمبری که تابع دیگر نباشد امام باشد و از ینکه اعتبار
فرمود در طبقه دویم رؤیت در منام و سماع کلام را ظاهر میشود اعتبار عدمش
در طبقه اولی بقرینه مقابله پس اخبار او بمجرد الهام باشد با سماع کلام لیکن
در منام سیم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در یقظه و منام کند و

۲۷۳

مبعوث بر دیگری نیز باشد خواه کم باشد و خواه بسیار ولیکن برو امامی باشد
یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند یونس که تابع شریعت موسی علیهما السلام
بود در حق عزّ من قائل در قران فرموده که و ارسلناه الی مائة الف او
یزیدون یعنی یونس را فرستادیم بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام
عم میفرماید که آن زیاده سی هزار بودند چهارم پیغمبری که نه بیند ملک و
سماع کلام در خواب و بیداری نکند و امام نیز باشد مانند ابراهیم و سایر
اولو العزم علیهم السلام و حضرت میفرماید که ابراهیم علیه السلام نخست نبی بود
و امام نبود تا آنکه خدای تعالی فرمود که انّی جاعلک اماما و در حدیثی دیگر
آمده که خدای تعالی ابراهیم را نخست مرتبه بندگی داد و بعد از آن مرتبه
نبوت عطا نمود و بعد از آن مرتبه رسالت کرامت فرمود و بعد از آن
خلعت خلّت در وی پوشانید و بعد از آن بمرتبه عظیم امامتش رسانید و بالجمله
چون ابراهیم مژده امامت یافت مسئلت نمود که از ذریّه من نیز امام
بگردان خدای تعالی فرمود که عهد من یعنی امامت بظالمان نمیرسد و حضرت
میفرماید که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد در وقتی از اوقات قابل
مرتبه امامت نیست و نیز مثل این حدیث و قریب باین از حضرت امام محمد
باقر علیه السلام و از جناب مقدس رضوی علیه السلام روایت کرده و در
حدیثی در همین معنی از ابی جعفر و ابی عبد الله علیهما السلام وارد شده قال قلت
اصلحک الله کیف یعلم انّ الذی رای فی النوم انّه حق و انّه الملک
و فی بعض النسخ انّه من الملک قال یوفق لذلک حتی یعلم یعرف یعنی راوی
گفت که پرسیدم از حضرت که چون معلوم میشود او را که در خواب دید که آنچه
دیده حق است و آنکه دیده ملک است یا آنچه شنیده از ملک است حضرت فرمود

که هر اینه

۲۷۴

که هر اینه موفق خواهد شد از جانب خدای تعالی در شناختن و دانستن این
و در حدیث دیگر و امّا المحدّث فهو الذی یحدّث و یسمع و لا یعاین و لا یری
فی منامه یعنی محدّث آنست که ملک حدیث با او کند و او بشنود و صورت ملک را
لیکن نه بیند ملک نکند و در خواب نیز ملک را نه بیند و از مجموع آنچه مذکور شد
ظاهر گشت که نبی اعم است از رسول و رسول اعم است از اولو العزم پس هر که
خبر داده شود از جانب خدای تعالی بی واسطه بشری نبی باشد خواه مبعوث
باشد بغیر خواه نه و خبر دادن خواه بالهام باشد و خواه بوحی و مراد از
وحی سماع کلام است خواه در یقظه و خواه در منام و خواه با رؤیت ملک
و خواه با عدم آن و رسول آنست که مبعوث بغیر باشد خواه تابع پیغمبری دیگر
باشد و خواه نه و اولو العزم آنست که مبعوث بغیر باشد و تابع دیگری نباشد
و این مرتبه امامت باشد و پیغمبران اولو العزم پنج تن باشند کما روی فی
الکافی عن ابی عبد الله علیه السلام سادة النبیین و المرسلین خمسة و هم اولو العزم
و علیهم دارت الرحا نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله
و علی جمیع الانبیاء یعنی اعاظم و ائمه پیغمبران پنج تن بودند بر ایشان گردید آسیای
نبوت یعنی ایشان بجای مرکز آسیای نبوت بودند و چنانکه اجزای آسیا بر دور
مرکز گردد سایر انبیا نیز بر دور ایشان میگشتند یعنی تابع ایشان بودند و از ایشان
مستفید میشدند و اما عدد انبیا ابن بابویه رحمة الله علیه در کتاب اعتقادات
امامیه صد و بیست و چهار هزار ذکر کرده و در شرح مقاصد مذکور است از ابی
ذر غفاری رضی الله عنه که گفت پرسیدم از رسول صلی الله علیه و آله که عدد انبیا
چند بود فرمود که مائة الف و اربعة و عشرون الفا پس گفتم رسولان چند بودند
فرمود ثلثمائة و ثلثة عشر جمّاً غفیرا و بعد از آن نقل کرده از بعضی علما که اولی

عدم حصر است چه خبر واحد بر تقدیر اشتمال بر شرایط معتبره نیست مگر مفید ظن وان
مخالف قول خدای تعالی است که ومنهم من قصصنا علیک ومنهم من لم نقصص یعنی
قصص بعضی از انبیا را بر تو خوانده ایم وبعضی دیگر را ذکر نکرده پس هرگاه خدای
تعالی ذکر بعضی از انبیا نکرده برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد انبیا تواند کرد جوابش
آنست که عدم ذکر قصص موجب عدم بیان عدد نیست پس حدیث منافی نص
قران نباشد ونیز گفته اند که حصر عدد بطریق ظن محتمل اثبات نبوت من لیس
به نبی است اگر عدد انبیا در واقع اقل باشد از عدد محصور ومحتمل نفی نبوت
عمن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر مخالفت واقع لازم نیاید جوابش
آنست که ثبوت بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل مرجوحیت نیست وموافقت
مظنون مخالف مخالفت مرجوح نه

فصل هجدهم

از باب دویم از مقاله سیم
در ذکر اختلاف ناس در عصمت انبیا وملائکه واختلاف در تفضیل انبیا بر ملائکه
پیش ازین دانسته شد وجوب عصمت انبیا ودرست بعد از اتفاق در وجوب
اصل عصمت مختلفند در کیفیت ان واختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصور
شود اعتبار عصمت دران امور دویم در زمانی که معتبر شود وجوب عصمت دران
زمان پس درین مسئله دو مقام است مقام اول اموری که واجبست اعتبار
عصمت دران امور وان بر چهار نوعست اول ما یتعلق بالاعتقاد وجمیع امت
متفقند در وجوب عصمت انبیا از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب
از انبیا کنند وهر ذنبی را کفر دانند فبهذا الطریق جوزوا صدور الکفر عنهم
دویم ما یتعلق بالتبلیغ وخلافی نیست در وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ
لا عمداً ولا سهواً والا لم یبق الاعتماد علی شیء من الشرایع کذا قاله
الامام وقال فی شرح المقاصد وجوزه القاضی سهواً سیم ما یتعلق بالفتوی

ومتفقند

ومتفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا در فتوی عمداً لا سهواً چه بعضی تجویز
کرده اند صدور خطا را در فتوی بر سبیل سهو چهارم ما یتعلق بافعالهم واحوالهم
ومختلف شده اند امت درین نوع بر چند مذهب اول مذهب حشویه که تجویز
کنند تعمد صغیره وکبیره را بر انبیا دویم مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند تعمد صغیره را
بشرطی که خسیسه نباشد مثل سرقة لقمة والتطفیف بحبة سیم مذهب جبائیه که
تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل لا بعمد ونه چهارم مذهب
جماعتی که تجویز نکنند صدور صغایر وکبایر را بالعمد ولیکن تجویز کنند بر سبیل
سهو ونسیان ومعاقب دانند انبیا را برین سهو ونسیان لما ان علومهم
اکمل فکان الواجب علیهم المبالغة فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره که تجویز
نکنند صدور صغایر وکبایر را بر سبیل عمد لا علی سبیل السهو کما قال الامام
فی الاربعین ویا تجویز نکنند صدور کبیره را لا عمداً ولا سهواً وتجویز کنند صدور
صغیره را سهواً لا عمداً کما قاله شارح المقاصد ششم مذهب امام الحرمین
من الاشاعره وابی هاشم من المعتزله لا بالعمد ولا بالتاویل ولا بالسهو و
النسیان مقام دویم در زمان وجوب عصمت امامیه بر انند که واجبست
اعتبار عصمت از اول عمر تا اخر عمر واکثر اشاعره وکثیری از معتزله بر انند که عصمت
مخصوص است بزمان نبوت فاما قبل البعثة فهی واجبة وچون اثبات وجوب
نبوت ودر وجوب عصمت از طریق وجوب لطف کرده شد وشک نیست
که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است ادخل است در لطف بودن وادعی باتباع
وعدم تنفر وتحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله ممکن است لما عرفت من خصایص النبوة پس
حق مذهب امامیه باشد فی کلا المقامین اعنی وجوب عصمت در تمام عمر
ودر جمیع عمر مطلقا سواء کان ما یتعلق بالاعتقاد او بالتبلیغ او بالفتوی او بالافعال

و اما حوال و نیز واجبست اتصاف نبی بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و اطوار
جمیله و تنزه اتش از جمیع اخلاق رذیله و عیوب و امراض منفره لکون ذلک داعیا
الی قبول اوامره و نواهیه و الانقیاد له و التاسی به فیکون اقرب الی الغرض
المقصود من البعثة فیکون لطفا لانه واجب لایجوز علی الله ترکه و در وجوب
اتصاف و تنزه مذکورین وقوع خلافی معلوم نیست بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع است
و اشاعره چون قایل بوجوب لطف نیستند استدلال کرده اند بر وجوب
عصمت انبیا باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا لازم آید
مفاسد چند که معلوم است انتفای آن یا مطلقا یا ببعض و اجماع اول حرمت
اتباع دوم رد شهادت سیم وجوب منع و زجر لعموم ادلة الامر بالمعروف
والنهی عن المنکر چهارم استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم پنجم عدم استحقاق
مرتبه نبوت لقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین چه مراد از عهد نبوت است
یا امامت که دون نبوت است ششم کونهم غیر مخلصین لان المذنب
قد اغواه الشیطان والمخلص لیس کذلک لقوله تعالی لاغوینهم اجمعین الا
عبادک منهم المخلصین هفتم کونهم من حزب الشیطان هشتم عدم کونهم
مسارعین فی الخیرات معدودین عند الله من المصطفین الاخیار
اذ لا خیر فی الذنب و دلالت این ادله بر وجوب عصمت محل نظر است
کما قال فی شرح المقاصد چه وجوب اتباع فی غیر ما یتعلق بالشریعة و تبلیغ
الاحکام ممنوعست و شهادت مردود نیست مگر بکبیره یا اصرار بر صغیره من غیر
انابة و رجوع و لزوم زجر و منع و استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم نیست
مگر بر تقدیر تعمد و عدم انابت و مع ذلک فلا یتاذی به النبی بل یبتهج
بزجر و کبیره سهوا یا صغیره و لو عمدا لا یعد المرتکب من الظالمین و لان الذین اغواهم

الشیطان

الشیطان و لا یخرج من المتباعدین فی الخیرات و لا من المصطفین الاخیار سیما
مع الانابة و نیز اشاعره را دلیل بر وجوب اتصاف نبی بصفات کمال و تنزه ات
از عیوب و صفات نقص نیست اگرچه از شروط نبوت شمرده اند اما جماعتی
که واجب ندانند عصمت انبیا را علی الاطلاق بلکه تجویز کنند ذنب را مطلقا
یا صغیره را عمدا استدلال کرده اند بانچه مشتمل است بر قصص انبیا که واقع
است در قرآن و یا منقول شده بروایات از نسبت ذنب و معصیت بانبیا
و از ذکر توبه و استغفار که صادر شده از انبیا و جوابش نزد اشاعره
حمل کردن آنهاست بر صدور بر سبیل سهو و نسیان و یا بر صدور قبل از
بعثت و نزد امامیه حمل کردن بر ترک اولی و یا بانکه اشتغال بفضول
مباحات نسبت بانبیا چون اشتغال بسیئات نظر بجا و مؤید این است
آنچه مشهور است که حسنات الابرار سیئات المقربین در شرح مقاصد
آورده که اگر سؤال کنند که سبب چیست که زلات انبیا در قرآن مجید وارد
شده بحیثی که باعلی صوت قرائت میشود و همه بران مطلع میشوند و حال
آنکه حق سبحانه ستار و غفار است و امر کرده ما را بستر و اخفا جواب
گوییم که تا دلالت کند بر صدق و راستی انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ
نکرده اند و هرچه بر ایشان نازل شد اظهار آن کرده اند اگرچه زلات
ایشان بوده باشد و نیز عبرتی بوده باشد مر امتان را و به بینند
که انبیا با جلالت شان و عظم قدر و کثرت طاعت چگونه ملتجی
و مضطر میشوند بتضرع و توبه و استغفار بسبب اندک زلتی که از ایشان صادر
میشده این بود کلام بر عصمت انبیا اما ملائکه نزد متکلمین که اجسام
لطیفه اند قادر بر افعال شاقه و امتناعی نیست در ایشان از دواعی

شهوت و غضب بنا بر ظاهر آیات و احادیث عصمت ایشان یا نه اختلاف کرده اند
و ظاهر عصمت ایشان است بنا بر آیاتی که در قرآن مجید در مقام مدح وارد شده
نحو قوله تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول وهم بامره یعملون الی قوله
وهم من خشیته مشفقون و قوله تعالی وهم لا یستکبرون یخافون ربهم من
فوقهم ویفعلون ما یؤمرون و قوله تعالی لا یستکبرون عن عبادته ولا
یستحسرون یسبحون اللیل والنهار لا یفترون و در احادیث ائمه طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین نصوص کثیره وارد است بر عصمت ملائکه بنحوی که مفید
یقین است و متمسک شده جماعتی که قایل اند بعدم عصمت ملائکه بشبهی چند
که اعظم آنها دو شبهه است اول شبهه ابلیس و بودن او از ملائکه بدلیل
تناول امر سجود مر او را در قوله تعالی و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم و بنا برین
معاتب شد بقوله تعالی ما منعک ان تسجد اذ امرتک و بدلیل صحت استثناء
فی قوله تعالی فسجدوا الا ابلیس و جوابش منع بودن ابلیس است از ملائکه
بدلیل قوله تعالی کان من الجن ففسق عن امر ربه و داخل کردنش در ملائکه
بر سبیل تغلیب است بنا بر آنکه مدتها در ازی در میان ملائکه بوده شبهه
دویم قضیه هاروت و ماروت که در قرآن ذکر ایشان وارد شده و آن قصه
مشهور است و در جواب این قصه امام فخر در اربعین آورده که لیس الامر کما یقال
فی تلک القضیة المختلقة بلکه حکمت در انزال ایشان آن بود که ساحران
آن زمان تلقف امور غریبه از شیاطین می نمودند و در میان مردم
القا میکردند و مشتبه میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه
ملکین را بنزول تا تعلیم سحر بمردم کنند تا ظاهر شود فرق میان کلام انبیا
و کلام سحره و الیه الاشاره بقوله تعالی حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما

تعلیم

ما تعلیم سحر بشما میکنیم بجهت ظهور فرق میان سحر و وحی پس مبادا که شما استعمال
در اغراض فاسده خود کنید و کافر شوید و موافق این کلام از حضرت مقدس
رضوی علیه السلام روایت شده و اما ملائکه نزد حکما که جواهر مجرده اند و رو
حانیات صرفه شک نیست در عصمت ایشان بنا بر برائت ایشان از شوائب
شهوت و غضب و مؤید اینست آنچه در بعضی روایات وارد شده که خلقت
الملائکة من نور و اما تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا آن نیز خلافی
است مستقر میان متکلمین شیعه و جمهور اشاعره بر مذهب اول اند و
معتزله و قاضی ابو بکر باقلانی و ابو عبد الله الحلیمی من الاشاعره بر مذهب
ثانی و متمسک فرقه اولی بوجوه نقلیه عقلیه مانند امر ملائکه بسجود آدم و تعلیم
آدم اسما را بملائکه و اصطفای حق سبحانه انبیا را از عالمیان که ملائکه
از آن جمله است و مانند وجود قوه متضاده من الشهوة والغضب فی الانبیاء
دون الملائکة و از جناب مقدس رضوی نقلست از آبای طاهرین خود
از پیغمبر صلعم که گفت ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی امیر المؤمنین
علیه السلام فرمود که پس گفتم یا رسول الله فانت افضل او جبرئیل آنحضرت
فرمود که یا علی ان الله تبارک و تعالی فضل انبیائه المرسلین علی ملائکته
المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین والمرسلین والفضل بعدی لک یا علی
وللائمة من بعدی و ان الملائکة لخدامنا و خدام محبینا الحدیث و موافق
این در احادیث طاهرین بسیار است و تمسک فرقه ثانیه نیز بوجهیست
عقلی و نقلی اول مدح حق سبحانه و تعالی ملائکه را با مثال آنچه گذشت دویم قوله تعالی
قل لا اقول لکم عندی خزائن الله ولا اعلم الغیب ولا اقول لکم انی ملک
و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن اذا کان الملک افضل سیم قوله تعالی

مانهیکما ربکما عن تلکما الشجرة الا ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد شمارا ای آدم
وحوا خدای شما از اکل شجره منهیه مگر بجهة آنکه مبادا که از تناول شجره بمرتبه ملک
ترقی کنید وظاهر است دلالتش بر افضلیت ملک چهارم قوله تعالی علمه شدید
القوی یعنی تعلیم کرد محمد را صلعم شدید القوی و مراد جبرئیل است وظاهر است
افضلیت معلم از متعلم پنجم قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله ولا
الملائکة المقربون چه مراد آنست که نه مسیح استنکاف عبودیت دارد و ملائکه
هم ارفع درجه تر چنانکه عرف شاهد است برین ششم اطراد تقدیم ذکر ملائکه
در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله وملائکته وکتبه ورسله الآیه الی غیر
ذلک ولا یعقل له وجه سوی الافضلیة هفتم ان اعمالهم المستوجبة للثوابات
اکثر لطول اعمارهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی
وما یوجب شغل القلب وعدم الحضور وجواب از اول آنست که مدح دلالت
بر فضیلت کند نه بر افضلیت واز دویم آنکه آیه وقتی نازل شد که قریش
استعجال عذاب میکردند ومراد آنست که من ملک نیستم یعنی در قوت
وشدت تا انزال عذاب توانم کرد ویا مرا علم بوقت نزول عذاب یا اخبار
خدا بی واسطه حاصل تواند شد واز سیم تهدید بود از شیطان که بخیال
آدم وحوا افکند که این خبث شاهد است در ملک از حسن صورت وکمال قوة
حاصل تواند شد بسبب اکل شجره واز چهارم تعلیم از خدای تعالی وشدید
القوی نبود مگر واسطه واز پنجم مراد اولویت ملائکه است از عیسی در
استنکاف از عبودیت اذ عیسی لم یکن له اب فقط والملائکة لیس لهم
اب ولا ام واز ششم بجواز ان یکون تقدمهم فی الذکر لتقدمهم فی الوجود
ویا برای آنکه ایمان ملائکه بسبب آنکه غایب اند از حواس اهم است از

ایمان انبیا واز هفتم ان هذا لا یمنع کون الانبیاء افضل لجهات اخر کقهر القوی
والنفس وتحمل المتاعب والمشاق لا غیر ذلک وکلام درین ادله واجوبه بر
تقدیر جسمانیه ملائکه است چنانکه مذهب متکلمین است اما بر تقدیر تجرد
ملائکه چنانکه مذهب حکما است تحقیق آنست که در بیان مرتبه خاتمیت مذکور
شد **فصل نوزدهم** در بیان افضلیت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله از جمیع انبیا
سلام الله علیهم وبیان آنکه هر فضیلتی که ثابت بوده برای هر پیغمبری ثابت
بوده برای پیغمبر ما بازیادتی اما فضل آنحضرت بر سایر انبیا علی سبیل التفصیل
بیانش آنست که جناب مقدس مرتضوی علیه واله السلام فرموده وما
نقل مضمون آن را علی سبیل الاختصار بنحوی که مفید مطلب باشد بدون اخلالی
بغرض ما درین مقام بیان میکنیم وآن چنانست که مروی شده از ابی الحسن موسی بن
جعفر الکاظم علیهما السلام عن ابیه عن آبائه عن الحسین ابن علی ابن ابی طالب علیهم السلام
که یکی از احبار یهود بشام که توریة وانجیل وزبور وصحف انبیا علیهم السلام
خوانده بود وعارف شده بدلایل آن تا این جا الی مجلس کان فیه اصحاب
رسول الله صلی الله علیه وآله وفیه علی ابن ابی طالب علیه السلام وگفت ای امت
محمد شما نگذاشتید برای هیچ پیغمبری درجه وبرای هیچ رسولی فضیلتی مگر آنکه انتحال
آن برای پیغمبر خود کرده اید فهل تجیبونی بما اسئلکم عنه پس قوم از عجز
از جواب ترسیدند وهیچ نگفتند فقال علی ابن ابی طالب علیه السلام
نعم ما اعطی الله عز وجل نبیا درجة ولا مرسلا فضیلة الا وقد جمعها لمحمد
صلی الله علیه واله علی الانبیا اضعافا مضاعفة پس یهودی گفت تو جواب
من خواهی گفت فقال علیه السلام نعم ان قدر از فضایل آنحضرت خواهم گفت
که روشن شود چشم مؤمنان بآن ومذلتی باشد مر شک کنندگان را در فضایل

وی انه صلی الله علیه واله کان اذا ذکر لنفسه فضیلة قال ولا فخر وین ذکر کنم
برای تو فضایل دیرا ایه انکه ستلزم عیب و نقصی باشد برای انبیا ولکن شکر که
علی ما اعطی محمدا صلی الله علیه واله پس یهودی گفت من اینک سوال میکنم مهیای
جواب باش فقال علیه السلام بیار هر چه داری یهودی گفت حق تعالی ملائکه را سجده
آدم فرمود فهل فعل لمحمد شیئا من هذا حضرت فرمود لقد کان ذلک وقد
اعطی محمدا صلی الله علیه واله افضل من هذا چه سجده ملائکه مر آدم را سجده
عبودیت نبود بل کان اعترافا بفضیلته و برحمة من الله له وتحقیق که
بیش ازین تعظیم درباره محمد صلعم صادر شده چه حق سبحانه در مقام عظمت
وجبروت خود صلوات بر محمد صلی الله علیه واله فرستاده وکذا الملائکه
باجمعها و مؤمنان را التعبد فرموده بصلوات فرستادن بوی ویعنی علیه السلام
بذلک قوله تعالی ان الله وملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین
امنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما یهودی گفت لقد تاب الله تعالی علی ادم
بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرد چیزی که اعظم ازین بود من غیر
ذنب حیث قال تعالی لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تاخر
یهودی گفت وهذا ادریس رفعه الله تعالی مکانا علیا منزلت ادریس را
بلند گردانید و او را طعام داد از بهشت بعد از وفات حضرت فرمود
در شان پیغمبر ما کرد افضل ازین حیث قال ورفعنا لک ذکرک
و طعام داد او را از تحف بهشت در حین حیات چه روزی که انسر
متفکر بود از جوع جبرئیل آمد و جامی آورد که در و تحفه جنت بود و چون
بدست انسر در او جام و تحفه بود و تهلیل در آمدند پس انسر در بدست
اهل بیت خود داد و باز تسبیح و تهلیل آغاز کردند خورست که بعضی از اصحاب

خودنیز

خودنیز و بعد جبرئیل نگذاشت و گفت تحفه جنت است ونشاید
جز نبی را یا وصی نبی را پس انسر و ما از آن تحفه تناول کردیم ما نیز تناول
کردیم و من هنوز می‌یابم حلاوت اثر او در کام خود یهودی گفت اینک
نوح علیه السلام که صبر کرد در راه خدای تعالی جفای قوم خود را حضرت فرمود پیغمبر ما
نیز صبر نمود و عذر قوم خود خواست در وقتی که تکذیب وی نمودند
و از میان خود بیرون کردند و سنگ باران نمودند و سایر بلاها
بجا آوردند و خدای تعالی ملک الجبال را فرستاد که باذن محمد صلی الله
علیه واله کوه را بشکافد و بر سر قوم فرود آرد و هلاک ایشان کند انسر در
اذن نداد و گفت من مبعوث شده ام که رحمت عالمیان باشم
خداوندا هدایت کن قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی نوح
چون مشاهده کرد غرق و هلاک قوم خود در الحبت قرابت بحرکت آمد
و نجات فرزند خود درخواست کرد که رب ان ابنی من اهلی حق سبحانه فرمود
که فرزند غیر صالح اهل تو نباشد و پیغمبر ما چون مامور شد بجهاد قوم خود
شمشیر در ایشان نهاد و هیچ رقت بر اقربا خود نکرد ای یا حبیب کدام
در راه خدا ایستاده باشد یهودی گفت نوح بر قوم دعا کرد خدای
دعوت او را قبول نموده چندان باران از آسمان آمد که قوم او
هلاک شدند حضرت علی علیه السلام فرمود که پیغمبر ما نیز چنین کاری
کرد ولیکن تفاوتی عظیم است میان این دو امر چه نوح بر قوم خود
غضبناک شد و نفرین کرد و پیغمبر ما بجهت قوم خود با آنکه اکثر مستوجب
غضب و سخط بودند چنان محتاج به باران شدند دعا کرد و در رحمت
طلبید و دعای وی مستجاب شده چندان رحمت آمد که از کثرت باران

تنگ آمدند و دست دعا کردند که باز ایستد آنحضرت تبسمی نموده فرمود که
هذه سرعة ملالة ابن آدم پس گفت اللهم حوالینا لا علینا
پس باران بر حوالی مدینه برگشت و زرع می آمد و بر شهر قطره نمی آمد
یهودی گفت اینک هود علیه السلام از خدای تعالی بر قوم خود نصرت
طلبید حق سبحانه بادی فرستاد و قوم او را هلاک کرد حضرت گفت
خدای تعالی پیغمبر ما را بیش ازین کرامت فرمود چه در روز خندق در هلاک
دشمنان وی باد فرستاد و ملائکه نیز فرستاد و کما قال یا ایها الذین
امنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود فارسلنا علیهم ریحا و
جنودا لم تروها یهودی گفت اینک صالح علیه السلام خدای تعالی بجهت او
ناقه از سنگ بیرون آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود خدای تعالی
پیغمبر ما بیش ازین کرامت کرد چه ناقه صالح با او تکلم ننمود و گواهی نداد
بر نبوت او و پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب ناقه بزبان در آمد و شکایت
کرد از صاحب خویش که مرا چندان کار فرمود که پیر شدم اکنون قصد
نحر من دارد و من پناه بتو آورده ام آنسرور صاحب ناقه را طلب فرمود
شتر را ازو درخواست نمود رها کرد و نیز روزی شتری دیگر بزبان
آمده گفت فلان مالک من نیست و او را الشهود زور صاحبی کرده و
صاحب من فلانست یهودی گفت اینک ابراهیم علیه السلام متیقظ
و متنبه شد بمعرفت خدای تعالی و استدلال کرد بر وجود او حضرت علیه السلام
گفت تنبه ابراهیم عم در پانزده سالگی بود و پیغمبر ما صلعم هفت ساله بود
که قومی از تاجران نصاری بمکه آمده بعضی از ایشان آنسرور را دیده
با اوصاف و علاماتی که در کتب خوانده بودند شناخته از نام او و نام پدرش

برسیده بجواب رسیدند و اشاره بزمین کرده گفتند ما هذه فرمود که ارض
پس اشاره باسمان کردند گفت سما گفتند فمن ربهما قال الله گفت شما
گمان شک دارید بمن درباره خدای تعالی یهودی آنسرور در صغر سن
متیقظ بود بتوحید و حال آنکه قوم او مشرک و عابد اوثان بودند از
توحید بی خبر یهودی گفت ابراهیم محتجب شده از نمرود بحجب ثلثه حضرت
فرمود که پیغمبر ما محتجب شده از کسی که قاصد قتل او بودند بحجب خمسه اول قوله تعالی
وجعلنا من بین ایدیهم سدا دویم ومن خلفهم سدا سیم فاغشیناهم
فهم لا یبصرون چهارم واذا قرات القران جعلنا بینک وبین الذین
لا یؤمنون بالاخرة حجابا مستورا پنجم فهی الی الاذقان فهم مقمحون یهودی
گفت ابراهیم مبهوت گردانید و ملزم ساخت کافر را ببرهان نبوت
حضرت فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت منکر بعث را که ابی بن خلف الجمحی بود
و در وقتی که استخوان پوسیده در دست داشت و گفت یا محمد من
یحی العظام وهی رمیم فقال یحییها الذی انشاها اول مرة وهو
بکل شیء علیم فانصرف مبهوتا یهودی گفت ابراهیم بتهای قوم را
شکست ایر فرمود پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و شصت بت بزیر انداخته
شکست و در جزیره عرب هیچ بت نگذاشت و بت پرستان را بشمشیر
برانداخت یهودی گفت ابراهیم فرزند خود را در راه خدای تعالی در معرض
قربان در آورد امیر فرمود پیغمبر ما مصیبت ازان عظیم تر کشید چه فرزند ابراهیم
نجات یافت و عم پیغمبر ما اسد الله و اسد رسول الله حمزه سید الشهدا را
در برابر آنحضرت شهید ساخته مثله کردند و صبر نمود و اظهار تحسر ننمود
و گفت که اگر نه آن بودی که صفیه محزون شود بگذاشتم حمزه را در دو دم

احد حتی یجتنوی بطون السباع و حواصل الطیور یهودی گفت ابراهیم را
قوم در آتش افکندند او صبر کرد و آتش بر او برد و سلام گردید امیر گفت
پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در بزغاله مسموم ساخت حق تعالی سم را در جوف
مبارکش برد و سلام گردانید یهودی گفت اینک یعقوب علیه السلام
که حق تعالی عظیم گردانید از خیر نصیب او را و اسباط را از صلب او و مریم بنت
عمران را از نسل او کرد امیر فرمود که حق تعالی فاطمه و حسن و حسین را از صلب
پیغمبر ما گردانید یهودی گفت یعقوب علیه السلام صبر کرد در فراق فرزند خود تا از
اندوه بهلاکت نزدیک شد امیر فرمود حزن یعقوب تلافی داشت
در دنیا و قرة العین پیغمبر ما ابراهیم را در حیواتش قبض روح شد و وی
مطلقا اظهار جزع و حزن ننمود و گفت یحزن النفس و یجزع القلب
و انا علیک یا ابراهیم لمحزونون و لا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت
اینک یوسف را علیه السلام بچاه افکندند و تلخی فراق صبر کرد و بزندان
محبوس شد تا معصیتی از او بوجود نیاید امیر فرمود که اگر یوسف حبس سجن
یافته است در سه سال محبوس شعب بود و فراق اهل و مال و اولاد را
با مهاجرت حرم خدای جمع نمود و حق تعالی با دلجهة تسلی خاطرش جواب
نمود در رؤیای وی را راست گردانید کما قال الله تعالی لقد صدق الله رسوله
الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام و اگر یوسف را در چاه انداختند
اسیر در نیز در غار بود یهودی گفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی
توریة داد که در او حکمت و موعظه بود حضرت فرمود که پیغمبر ما را افضل
از آن عطا نمود سوره بقره از قرآن در برابر انجیل است و طواسیم و طه
و حوامیم و نصف مفصل بازاء توریة و نصف دیگر مفصل و تسبیح در مقابل

زبور و نبی اسرائیل و براة موازی صحف ابراهیم و صحف موسی علیه السلام
و زاد له السبع طوال و فاتحة الکتاب و هی السبع المثانی و القرآن العظیم
و اعطاه الکتاب و الحکمة یهودی گفت خدای تعالی با موسی در طور مناجات

نمود امیر گفت حق سبحانه با پیغمبر ما در سدرة المنتهی مواخات فرمود یهودی
گفت خدا بموسی القا کرد محبت خود را امیر گفت به پیغمبر ما نیز محبت
خود را القا نمود و از محبت خود بود که شریک کرد نام او را با نام خود
چه تمام نیست شهادت لا اله الا الله بی شهادت محمد رسول الله و در منبرها
منادی گفتند بنام آنحضرت و بلند نشد صوتی بذکر خدای تعالی مگر اینکه بلند
شد ذکر محمد صلی الله علیه و آله یهودی گفت خدای تعالی با در موسی بنابر
منزلتی که موسی را بود گفت نام موسی را حضرت گفت حق تعالی لطف
فرمود با در محمد نام محمد را داد و او را آگاه گردانید که محمد رسول خداست تا آنکه
گفت که گواهی میدهم که محمد رسول خدا خواهد بود و در خواب دید که
باو گفتند که آنکه در بطن تست سید است چون متولد شود او را محمد صلعم
نام کن پس خدای تعالی اسم محمد را از اسم خود که محمود است اشتقاق
نمود یهودی گفت خدای تعالی موسی را فرستاد بسوی مثل فرعون
متجبری و صاحب غرور نمود و با او آیات و معجزات بزرگ حضرت گفت
حق سبحانه پیغمبر ما را بجمع کثیر فرستاد ابی بن خلف و مثل جمعه مستهزء
مانند ولید بن مغیره و عاص بن وایل و اسود بن عبد یغوث و اسود بن
مطلب و حرث بن طلاطله و نمود بایشان آیات بینات در آفاق
و انفس بنوعی که دانستند صدق پیغمبر و ثبوت نبوت ویرا یهودی
گفت انتقام کشید حق تعالی از فرعون برای موسی حضرت فرمود

خدای تعالی انتقام کشید برای پیغمبر ما نیز از فراعنه مذکوره بنوعی که عبرت عالمیان شد
و در باره مستهزئین نازل شد که انا کفیناک المستهزئین فقتل الله خمستهم
کل بغیر قتلة صاحبه فی یوم واحد چه ولید گذشت بقومی که مردی از خزاعه
پرش تیر تنده بود و گذاشته که خشک شود خواست که بردارد و شد که ازو
بر المکش آمد پس بسخت فمات و هو یقول قتلنی رب محمد و عاص بحاجتی
بیرون رفت سنگی از زیر پای او بدر رفته بیفتاد و پاره پاره شد و هو
یقول قتلنی رب محمد و اسود با ستقبال پسرش بیرون رفته در سایه درختی
فرود آمد جبرئیل با مر ملک جلیل سرش گرفته بر ساق درخت میزد تا بمرد
و هو یقول قتلنی رب محمد و ابن حارث که پیغمبر ما نفرین کرده بود که نابینا شود
و پسرش بر دیگر بیرون نرفته بود بموضعی که ناگاه جبرئیل نازل شد برگ
سبزی در دست بر روی او میزد تا کور شد و ماند تا پسرش برگشت او را کشت
و ابن طلاله بیرون رفت در گرم و متحول الحیق شده بازگشت اهل خانه نقش
ازو حول کردند فریاد کرد که من حرث ام ایشان در غضب شده نقش
مبادرت کردند و همه این امور در ساعت واحده بوقوع پیوست و الجنان
بود که او در پنج تن نزد رسول آمده گفتند تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم
اگر برگشتی از سخن خود و الا قتلناک پس آنحضرت بمنزل خود آمده
در بست و بغایت اندوهناک نشست جبرئیل نازل شده آورد که فاصدع
بما تؤمر و اعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار از مشرکین
آنحضرت فرمود یا جبرئیل چگونه باک ندارم با تهدیدی که مستهزئین بمن
کردند جبرئیل گفت انا کفیناک المستهزئین حضرت فرمود که الان
نزد من بودند جبرئیل گفت من نیز الان کفایت ایشان کردم و آن بقیه

فراعنه

۹۰

فراعنه در روز بدر بجزای خود رسیدند یهودی گفت برای موسی عصا ثعبان
گردید امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از آن شد و آن چنان بود که مردی
از ابوجهل طلبی داشت روزی از وی طلب وجه خود نمود و ابوجهل پروا نکرد
او غمگین و بشرب خمر مشغول بود و یکی از بندهای وی بر سبیل سخریت
بآن مرد گفت که من ترا دلالت کنم بکسی که برای تو التماس کند و از
ابوجهل حق تو بستاند پس دلالتش بسوی محمد صلعم کرد و ابوجهل همیشه
میگفت روزی باشد که محمد بحاجتی نزد من آید و من با و استهزا کنم آن مرد
نزد پیغمبر آمد که شنیده ام که میان تو و عمرو بن هشام یعنی ابوجهل صداقتی
است و میتوانی که حق من از و بستانی آمده ام تا شفیع من شوی پس
حضرت برخواسته نزد ابوجهل آمد و گفت قم یا اباجهل و اد حقه یعنی
برخیز و ادا کن حق این مرد را و از آن روز کنیت او ابوجهل شد پس
ابوجهل برخواست و فی الحال حق مرد را ادا کرد و بمجلس خود برگشت
یکی از اصحابش بوی گفت از محمد ترسیدی و حق مرد را ادا کردی
جواب داد که معذور دارید مرا بدرستی که دیدم از یمین او مردانی
که در دست داشتند حربهای که سر کشیده بودند و از دست چپ او دو
اژدها دیدم که دندانها بهم میزدند و چشمهاشان لمعان میزد اگر امتناع
مینمودم ایمن نبودم که مرا هلاک کنند و نیز روزی ابوجهل دعوی کرد نزد
قوم خود که برود و کار محمد را کفایت کند پس برخواست و سنگی بزرگ
برداشت و آمد نزد آنسرور وقتی که در حوالی الکعبه در سجود بود و طویل
عظیم در سجده مینمود پس سنگ را بر سر مبارک وی رها کرد و سنگ بر پای
ابوجهل آمده مجروح شد و فریخ و متغیر اللون و عرقناک برگشت قوم از حال

او سوال کردند گفت نخلی از نزد محمد متوجه من شد و من باز گردد نزد یک بود
که مرا فرو برد و ایستم عبر زنید و سنگ بر پای من آمد یهودی گفت موسی را
بیضا داشت حضرت فرمود پیغمبر ما اعظم ازین داشت چه هر جا می نشست
نور از یمین و یسارش لمعان میزد چنانکه مردم همه شب بدیده میدیدند
یهودی گفت موسی بر دریا رود گذشت امیر فرمود که در غزوه حنین
بوادی رسیدیم بغایت عظیم چون تقدیر کرده شد بقدر چهارده قامت
بود اصحاب مضطرب شده گفتند که دشمن از عقب و وادی در پیش
کار چگونه شود کما قال اصحاب موسی انا لمدرکون حضرت فرود آمده
دعا کرد که بار خدایا هر پیغمبر برا دلالتی کرده آیت برا نیز بنما پس سوار شده
بر آب زده همه از عقب او روان شدیم و از آب گذشتیم چنانکه سمهای
اسپان تر نشد یهودی گفت برای موسی از سنگ دوازده چشمه بر آمد
امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم ازین بظهور پیوست اوزی که در حدیبیه محصور
اهل مکه بودیم اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه
طلب نمود دست مبارک بر بالای آن نهاد و از میان اصابع آنحضرت
عیون منفجر شد چنانکه مردان و مرکبان سیراب شدند مشکها پر کردند
و نیز در حدیبیه قلیب بود خشک شده حضرت تیری از کیش برون آورده
ببراء بن عازب داد و گفت این سهم در ان قلیب بر زمین فرو بر
ففعل ذلک فانفجرت اثنتا عشر عینا من تحت السهم و نیز بتحقیق که جاری
شد در یوم المیضاة امری که عبرتی شد و علامتی مر منکران نبوت آنحضرت
را مانند حجر موسی و آن چنان بود که میضاة یعنی ظرفی که در وضو میگرفت
طلبیده دست مبارک در و فرو برد ناگاه آب از آن میضاة جوشیدن گرفت

ابلغته

٢٦٢

وبلند شد چندانکه هشت هزار مرد از ان وضو گرفتند و آشامیدند و ستوران را آب
نمودند و نیز هر قدر که خواستند بر داشتند یهودی گفت بر موسی علیه السلام
من و سلوی عطا شد حضرت فرمود بر پیغمبر ما و بر امتش غنایم حلال شد
و پیش از و حلال نبود و غنایم افضل از من و سلوی و برین نیز افزوده شد
چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و بر امتش کرد انیده شد بجای عمل صالح فاذا
هم احد بحسنة و لم یعملها کتبت له حسنة فان عملها کتبت له عشر و پیش از پیغمبر ما
برای هیچ پیغمبری این مرتبه و برکت نبود یهودی گفت تظلیل غمامه از آیات
موسی بود علیه السلام فرمود که تظلیل غمام برای موسی مخصوص تیه بود
و محمد صلعم کانت تظلله الغمامة من یوم ولد الی یوم قبض یهودی گفت
اینک داود علیه السلام که خدای تعالی آهن را برای او نرم گردانید که از و
درع میساخت حضرت فرمود که برای پیغمبر ما اعظم ازین کونه کرد فانه لین الله
عز و جل له الصخر الصلاب و جعلها غارا یهودی گفت داود بکی علی
خطیئته حتی بکت معه الجبال حضرت فرمود پیغمبر ما چون بنماز می ایستاد
شنیده میشد از سینه مبارکش آوازی مانند آواز دیگ که بجوش شده و حال
آنکه ایمن گردانیده بود خدای تعالی او را از عقاب و مدت ده سال بر اطراف
اصابع قیام مینمود حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه و تمام شب قیام مینمود
حتی عوتب فی ذلک بقوله تعالی طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی یعنی انزال
قرآن بتو بجهت این نبود که تا این غایت محنت و مشقت کشی و چندان
میگریست که بیهوش میشد باو گفتند الیس الله عز و جل قد غفر لک ما تقدم
من ذنبک و ما تاخر فرمود بلی لیکن شکرانه این میکنم افلا اکون عبدا
شکورا و اگر کوه با داود حرکت میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر ما نیز میکرد و ازین

روزی با او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت درآمد حضرت فرمود ای جبل قرار
گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر صدیق شهید پس قرار گرفت اطاعة لامره و روزی
با آنحضرت بکوهی گذشتیم که دموع از و میریخت دید حضرت فرمود که ما یبکیک یعنی
چه چیز بگریه میدارد ترا ای جبل با و در آمده گفت ای روزی که مسیح ع بر من گذشت در
حالتی که مردم را تخویف میکرد از ناری که وقودش ناس و حجاره باشد و من
از آن روز که این سخن شنیدم میگریم که مبادا از آن حجاره باشم حضرت فرمود
لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد و قرار گرفت یهودی
گفت اینک سلیمان اعطی ملکا لا ینبغی لاحد بعده حضرت امیر فرمود به
پیغمبر ما صلعم اعظم ازین عطا کرده شده روزی نازل شد بر او ملکی که هرگز
هبوط بارض نکرده بود آن میکائیل ع بود گفت یا محمد اگر بادشاهی از روی
زمین خواهی اینک مفاتیح روی زمین برای تو آورده ام بستان و جمیع کوهها
ذهب و فضه کرده برای تو حضرت بسوی جبرئیل که خلیل وی بود از ملائکه ایما
نمود جبرئیلش بتواضع و بندگی اشاره فرمود پس حضرت در جواب میکائیل
گفت که میخواهم که پیغمبر باشم و بطریق بندگان زندگانی کنم اکل یوما
و لا ناکل یوما تا ملحق شوم به برادران خود از انبیا و هیچ گونه رغبتی
و التفاتی به پادشاهی دنیا و بانچه گفتی ندارم فزاده الله الکوثر و
اعطاه الشفاعة و ذلک اعظم من تلک الدنیا من اولها الی اخرها
سبعین مرة و وعده المقام المحمود و چون روز قیامت شود خدای تعالی
ویرا بر عرش خود نشاند فهذا اعظم مما اعطی سلیمان یهودی گفت سلیمان
ریاح مسخر بود و مسافت یک ماه در بلاد و عندها شهر در دوا کهاشهر یعنی باد ویرا
سیر میفرمود بهر جا که میخواست از بلاد خود بر غیر که جانب بیکی بر راه طی

میکرد و شام یکماهه راه علی علیه السلام فرمود پیغمبر ما اعظم ازین داده شده چه در
کمتر از ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی که یکماهه راه است سیر فرمود و از آنجا
بملکوت سموات که پنجاه هزار ساله راه است عروج نمود و منتهی شد به ساق
عرش فدنی بالعلم فتدلی یعنی از آنجا نزدیک شد بسوی خدای تعالی بجهت علم
و دانش و معرفت نه بسبب مکان وطی مسافه پس فرو داشته شد بسوی
آنحضرت رفرف اخضر از بهشت که نورش فرو گرفت بصر مبارکش را و با آن
نور دیده وحشت بهم کرد عظمت خدای خود را بفواد و دلم پرها بچشم یعنی
آن دیدن بدل بود نه بچشم فکان قاب قوسین او ادنی و این کنایه
است از غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی و از جمله ما اوحی آیه بود که
در سوره بقره است قوله تعالی لله ما فی السموات و ما فی الارض و ان
تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء
و الله علی کل شیء قدیر یعنی خدای تعالی راست هرچه در آسمان و زمین است
و اگر اظهار کنید هرچه را در نفسهای شماست و یا پنهان کنید که محاسبه خواهد
کرد شما را با آن وی امرزد هر که را خواهد و عذاب میکند هر که را خواهد
و این آیه بر جمیع انبیای سابق عرض شده بود و بر امتان خود عرض کرده بودند
و بسبب ثقل این آیه و گرانی عمل بمقتضای آن ابا نمودند از قبول آن
و چون بر آنحضرت عرض شد وی برامت خود عرض نمود قبول کردند چون
پیغمبر به ساق عرش رسید حق سبحانه بر سبیل تقریر قبول وی فرمود که آمن
الرسول بما انزل الیه من ربه پیغمبر از جانب امت خود فرمود و المؤ
منون کل امن بالله و ملائکته و کتبه و رسله ما نفرق بین احد
من رسله حق تعالی از قبول ایشان با عدم طاقت رحم نمود و رفع مقتضای

بحق تعالی ان فرمود وگفت لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت و
عليها ما اكتسبت پیغمبر چون خدای تعالی را در مقام رحمت دید طلب عفو
از سهو ونسیان که امم سابقه بان ماخوذ بودند نموده گفت ربنا لا
تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا حق تعالی انرا نیز قبول نمود وپیغمبر طلب زیادتی
کرد در رفع اصر وثقلی که بر امم سابقه بود واستدعا نمود وگفت ربنا ولا
تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا حق تعالی انرا نیز عطا کرد و
گفت شدایدی واعصاری که بر امم سابقه بود از امت تو بر داشتم چه نماز
ایشان قبول نبود مگر در بقاع معینه از ارض خواه دور بودند از ان بقاع
وخواه نزدیک وبرای تو وامت تو همه جا را مسجد گردانیدم وامم سابقه
را چون نجاستی میرسید مامور بودند بمقراض کردن موضع نجاست وقد
جعلت الماء لامتك طهورا وقبول قرابین ایشان باعناق خود به بیت
المقدس حمل میکردند این بود که ناری نازل شده انرا بسوزاند وصاحب
قربان سر در مراجعت نماید والا خاسر ومحزون برگردد واز قربان امت
تو فقرا ومساکین تناول نمایند وانتفاع یابند واگر قبول باشد ثواب آن
مضاعف کنم والا رفع عقوبات دنیا نمایم ونماز ایشان در ظلم لیالی وانصاف
النهار بود وپنجاه نماز بود ودر پنجاه وقت از شبان روز برامت تو پنج نماز است
در پنج وقت از اطراف لیل ونهار وجعلت لهم اجر خمسين صلوة وحسنه امم
سابقه یکحسنه بود وسیئه یک سیئه وحسنه امت تو بده حسنه است
وسیئه یک سیئه وگناه ایشان بر درهای خانهای ایشان نوشته میشد
وهمه بران مطلع میشدند وتو برای ایشان ان بود که محبوب ترین خوردنیها
را بر خود حرام کنند واگر قبول میشد در عرض صد سال داشتند وسال وپنجاه سال

قبول شد

قبول میشد بعد از انکه بازای ان گناه در دنیا عقوبتی کرده شود وگناه امت تو توبه
شده است بشرهای غلیظه وگناه پنجاه ساله وصد ساله بخشیده میشود بتوبه
که طرفة العین کنند بدون اجرای عقوبتی وتحریم مباحی وچون حضرت نور از
والطاف الهی تا باتمام تبه دید طلب زیادتی نموده گفت ربنا ولا
تحملنا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول فرمود وگفت تحقیق که بر داشتم
از امت تو سختیها وبلاهای امم سابقه وحکایت کرده شود برای توانکه
تکلیف نکرده ام هیچ امتی را بانچه فوق طاقت ایشان باشد پس حضرت
درخواست عفو وغفران از امت نموده گفت واعف عنا واغفر لنا وارحمنا
انت مولانا حق تعالی فرمود عفو کردم از تا بیابان امت تو پس حضرت
گفت فانصرنا على القوم الكافرين حق تعالی فرمود قبول کردم ونصرت دادم
امت ترا بر جمیع کافران وبا انکه امت تو در قلت نظر بجمیع عالمیان
مانند خال سفیدی باشند که بر بدن گاوی سیاه باشد همیشه ایشان
غالب وقاهر باشند بر طوایف عالمیان واستخدام کنند مر عالمیانرا وهیچکس
استخدام ایشان نتوانند کرد ووجبت بر من که غالب گردانم
دین ترا بر همه ادیان تا باقی نماند در شرق وغرب ارض دینی مگر
دین تو یا دینی که اوای جزیه کنند باهل دین تو یهودی گفت شیاطین
مسخر سلیمان شدند يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ابن الوقت
علیه السلام فرمود برای پیغمبر ما افضل ازین عطا شد چه شیاطین مسخر سلیمان
بودند در حالتی که باقی بودند بر کفر خود ومسخر پیغمبر ما شدند وقبول ایمان
کردند وترک کفر وتمرد وعصیان نمودند نوبتی نه کس از اشراف ایشان
از جن نصیبین ویمن نزد حضرت آمدند وقران شنیدند ومعذرت خواسته گفتند

ما گمان نداشتیم که زنده خواهد شد کسی بعد از مردن و حشری و قیامتی
خواهد بود و نبوتی دیگر بعد از و بکفر را از ایشان آمده معذرت خواستند
و متابعت کردند بصلوة و صیام و حج و زکوة و جهاد و نصح و اخلاص تا مسلمان شدن
و بعثت پیغمبر ما عام و شامل شد مر جن و انس را یهودی گفت اینک یحیی بن
زکریا یقال انه اوتی الحکم صبیا داده شد حکمت و علم و فهم در حالت
کودکی و همیشه میگریست با آنکه گناهی از و صادر نشود و روزه بر روزه میبرد
امیر علیه السلام فرمود که پیغمبر ما ازین عظیمتر بود چه زمان یحیی زمان جاهلیت
و عبادت اوثان نبود و بلکه انبیا بودند و در آن زمان توحید و علم و حکمت شایع
بود و پیغمبر ما را داده شد حکم و علم و فهم در کودکی با آنکه زمان جاهلیت بود
در میان عبده اوثان و حزب شیطان نشو و نما نکرد و هرگز میل بعبادت
صنمی ننمود و غیر خدای یگانه نپرستید و هرگز دروغ نگفت و بباطلان قوم
راغب نشد و کان امینا صدوقا حلیما و هفته هفته و بیشتر و کمتر روزه
میگرفت و چون از غمخواری نصیحتش میکردند میفرمود انی لست کاحدکم
انی ابیت عند ربی فیطعمنی و یسقینی یعنی من مانند شما نیستم که بتنگ
آیم و عاجز شوم از نخوردن و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات متعارف
بلکه من قیلوله میکنم نزد پروردگار خود و او را طعام و شراب عنایت
میفرماید و در نماز چندان میگریست که مصلای مبارکش تر میشد از ترس
خدای تعالی بی ارتکاب گناهی یهودی گفت اینک عیسی بن مریم روح
الله یکلم فی المهد صبیا امیر علیه السلام فرمود که پیغمبر ما در ساعتی که بزمین
آمد از شکم مادر دست چپ بزمین نهاد و دست راست باسمان بر
داشته کلمه توحید گفت و در آن لحظه نوری از دهن مبارکش درخشان شد

و دیدند اهل مکه قصرهای نصاری شام و قصور حیره سماوه و قصور یمن صنعا
را با حوالی و نواحی هر کدام و در شب مولد آنحضرت دنیا بمرتبه روشن شد
که جن و انس و شیاطین باضطراب در آمدند و گفتند که در زمین حادثه
عظیمی حادث شده و شب همه میبود در آن شب صعود و نزول ملائکه
که بعضی باسمان میرفتند و بعضی از آسمان نازل میشدند و ابلیس بیدار
شب همه اعاجیب که در آن واقع میشد اراده کرد که باسمان رود
تا حقیقت معلوم کند و او را در آسمان سیم جای نشستنی بود و سایر شیاطین
نیز رفتند که استراق سمع کنند و از ملائکه خبری معلوم نمایند که ناگاه
همه ممنوع شدند برجم شهب یهودی گفت عیسی ابراء اکمه و ابرص مینمود
امیر فرمود که از پیغمبر ما نیز ابرای ذوی العاهات صادر شد روزی از حال
مردی از اصحاب خود سئوال کرد و گفتند یا رسول الله از شدت آفت
و علامت مانند جوجه مرغی شده که بر بر نیاورده باشد حضرت بعیادت
او توجه فرمود و گفت تو در حال صحت چه دعا مداومت میکردی او گفت
همیشه میخواندم یا رب ایما عقوبة انت معاقبنی بها فی الآخرة فعجلها
لی فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی که در آخرت بمن خواهی کرد در دنیا تعجیل
آن کن تا در آخرت آسوده باشم حضرت فرمود که چرا نگفتی اللهم آتنا
فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة یعنی بار خدایا در دنیا و آخرت با من
احسان و نیکوئی کن آن مرد این کلمات بر زبان رانده فی الحال شفا
یافت فقام صحیحا و خرج معنا و نیز روزی مردی از جهینه نزد آنحضرت
آمد که اکثر اعضای او از جذام ریخته بود حضرت قدحی از آب بر دست گرفته
آب دهن مبارک در آن افکند و فرمود که جسد خود را باین آب مسح نما چنان کرد

فی الحال شفا یافت چنانکه هیچ اثر جذام بادی نماند و نیز ابرصی نزد آنحضرت آمد
که اکثر اعضای او از برص ریخته بود حضرت لعاب مبارک بر او افشاند
و آن مرد برخواست از پیش او تنی صحیح و سالم و نیز روزی زنی آمد و
گفت یا رسول الله پسرم مشرف بموت شده و هر چند طعام بر وی عرض
میکنم از کثرت مشاب قدرت بر تناول ندارد حضرت نزد او آمده
گفت جانب یا عدو الله و ولی الله یعنی ای دشمن خدا و دوست
خدا افقام صحیحا و قتاده بن ربعی را در روز احد نیزه بر چشم آمده از
حدقه بیرون افتاد حضرت دست مبارک بر او گذاشت فی الحال صحیح شد
بنوعی که از چشم دیگرش جز بزیادتی حسن و نور فرق نداشت و عبدالله
بن عتیک را در حرب ابن ابی الحقیق دست از بدن جدا شد حضرت
دست جدا شده را بجای خود نهاده دست مبارک بران مالید فی الحال
بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نداشت محمد بن مسلم را در جنگ
کعب بن اشرف بچشم و دست عبدالله بن انیس بچشم مانند این رسید
آنحضرت دست مبارک مالیده صحیح شد یهودی گفت عیسی احیای
موتی مینمود امیر علیه السلام فرمود که زنده کردن مرده نیست مگر حلول حیات
در غیر ذی حیات و در دست پیغمبر ما سنگ ریزه تسبیح میکردند و اگر
مرده با مسیح سخن میگفت با پیغمبر ما نیز مردگان سخن گفتند و استغاثه
از عذاب کردند و نیز روزی در طایف گوسفندی مسموم بریان
کرده نزد آنحضرت آوردند خواست که تناول نماید گوسفند بزبان آمد
که یا رسول الله لا تأکلنی فانی مسمومة پس اگر بهیمه در حال حیات سخن
گوید از اعظم آیات است نه کیف که بعد از ذبح و سلخ و بریان کردن سخن

گوید

گویند نیز حضرت شجره را آواز میکرد و جواب میشنید و با بهیمه سخن میگفت
و میشنید و سباع با او تکلم نمود بگواهی بر نبوتش دادند و تحذیر
از مخالفتش نمودند یهودی گفت عیسی خبر میداد بما یاکلون و بما
تدخرون امیر فرمود که عیسی از چیزی خبر میداد که مصاحبش علم بآن
داشت و از عیسی در حایطی و پرده مستور بود و پیغمبر ما از چیزی خبر
میداد که هنوز موجود نشده بود و دیگری علم باو نداشت مانند موت
که کی خواهد شد و حرب کی خواهد بود و که کشته خواهد شد و بسیار
بود که مردی می آمد که از حضرت سؤالی کند حضرت میفرمود تو خواهی
گفت یا من بگویم و میگفت هر چه او خواسته بود و حضرت وقتی که در
مدینه بود خبر میداد اهل مکه را از اسرار ایشان در مکه از جمله عمیر بن
وهب نزد او آمده گفت که آمده ام تا پسرم را که گرفتار شده خلاص
کنم حضرت فرمود دروغ گفتی بلکه میان تو و صفوان بن امیه مجلسی واقع
شده یاد کشتگان بدر کردید و گفتید والله للموت خیر لنا من البقا
مع ما صنع محمد بنا و هل حیوة بعد اهل القلیب و تو گفتی که والله اگر
عیال و دین بر من نمی بود میرفتم و ترا راحت میرسانیدم از قتل محمد صفوان
تعهد عیال و تقبل دین تو کرده آمده که مرا بقتل رسانی عمیر گفت صدقت
یا رسول الله فانا اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و مانند
این خبر بسیار است یهودی گفت عیسی از گل هیئات مرغی ساخت
نفخ در او کرد و مرغی شد امیر فرمود که شبیه این از پیغمبر ما نیز صادر شد
در روز حنین حضرت حجری بر داشت و آن حجر بتسبیح و تهلیل در آمد
پس حجر را گفت پاره شو حجر به پاره شد و از هر پاره شنیده میشد

ونیز روزی به بعلی شجره را طلبید شجره تسبیح وتهلیل درآمده بس شجره
گفت منشق شو شجره بدو نصف شد بس گفت متصل شو متصل شد
بس گفت گواهی ده بنبوت من گواهی دا وبنبوت او بس گفت
بمکان خود باز شو تسبیح وتهلیل گویان جنان کرد که فرموده بود واهو وی
گفت عیسی زاهد بود وحضرت امیر فرمود که محمد صلی الله علیه وآله کان ازهد
الانبیاء علیهم السلام جه انحضرت سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان
دهرگز نزد انحضرت مائده ننهادند که درد طعامی بوده باشد که اهل تنعم
تناول کنند وهرگز نان گندم تناول ننمود واز نان جو نیز هرگز جندان
تناول ننمود که سیر شود وسه شب در بی وانحضرت رحلت نمود
ودرع مبارک اوبجهار درهم در نزد یهودی در رهن بود وما ترک صفراء
ولا بیضاء مع ما وطی له من البلاد ویکن له من الغنایم العباد وینه دیناری ودرهمی
ازو نماند باانکه بلاد گرفت وغنایم عباد در اصحاب شد وبسیار بود که
روزی سیصد هزار وجهار صد هزار قسمت میکرد وجون شام میشد وسایلی
میرسید میگفت والذی بعث محمدا بالحق ما امسی فی آل محمد صاع
من شعیر ولا صاع من تمر ولا درهم ولا دینار بس یهودی گفت
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وگواهی میدهم
که حق تعالی هیچ بیغمبری ورسولی درجه وفضیلتی نداد مگر انکه درباره
محمد صلعم همه انها جمع فرمود وزیاده نیز نمود اضعاف درجات اورا

فصل نوزدهم از باب دویم از مقاله سیم در بیان معراج انحضرت
بدانکه اگرچه کیفیت وقوع معجزات وخوارق عادات وجواز ان علی الاطلاق
مبین شد لیکن خصوص معجزه معراج بنابر استبعاد عظیم که در خواطر قرار

یافته

یافته بسبب انچه مشهور شده از فلاسفه امتناع خرق افلاک محتاج بزیادتی
بیانست ولهذا اختلافی عظیم میان اهل ملت واقع شده بعضی برانند
که ان قضیه در منام واقع شده وجماعتی برانند که در یقظه بوده لیکن
بروح تنها یا مع الجسد وبعضی بجسد قایلند لیکن الی المسجد الاقصی لا الی
السماء وحق انست که بایقظه بوده وباجسد از مکه تا مسجد اقصی الی فوق
السماء جنانکه دلالت بران احادیث وارده در قضیه معراج ونفی لقین
مستند اند یا بمجرد استبعاد ومانند اکثر معتزله ویا بانچه مروی شده از عایشه
که گفت والله ما فقد جسد محمد صلی الله علیه وآله واز معاویه که گفت انها کانت
رؤیا صالحة وضعف روایتین سیما در مقابل احادیث مستفیضه وقول
اکثر علمای ملت وارد شده محتاج به بیان نیست واما استبعاد
جون در اکثر مستند بقول مشهور از فلاسفه است مرتفع است ببیان حقیقت
حال در مسئله مذکوره بس گوییم بباید دانست که ممتنع بردو گونه است
اول ممتنع عقلی وان امریست که دلیل عقلی قایم باشد بعدم جواز وقوعش بعدم
مانند وجود حادث بلا سبب مطلق دویم ممتنع عادی وان امریست که
دلیل قایم نباشد عقلا بعدم جواز وقوعش مگر عدم سبب عادی مانند
بجای شجره چه اسباب عادیه حرکت ارادی در شجره معلومه الانتفاست
بس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع عقلی نباشد وواجبست بودن
معجزه از قسم دویم والا معجزه نبودی وجایز نیست بودنش از قسم اول
والا بر عقل واجب شدی تکذیب ان مثلا اگر شخصی دعوی نبوت
کند وگوید معجزه من اینست که من جمع میان نقیضین کنم هر اینه واجب
باشد بر ورثت تکذیب وی وجون این مقدمه دانستی بدانکه فلاسفه

۲۰۳

را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدد جهات چه دلیل
امتناع اینست که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی
و حرکت از جهتی بجهتی موقوفست برینکه جهات متعین شده باشد پس از آن
حرکت هرچه محدد جهات باشد یعنی جهات با و متعین شود و حرکت مستقیمه
نتواند کرد و ظاهر است که این دلیل مخصوص محدد جهات است و در فلکهای
دیگر جاری نیست پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی نباشد
لیکن چون ایشان قائلند که ماده فلکیات مطلقا ماده نیست که قبول
انفعالات متجدده تواند کرد و مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت موقوفست
بقبول ماده وی مر انفعال تجددی را که از خرق بهم رسد پس خرق
افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی و قضیه معراج
موقوف بوقوع خرق در محدد جهات نیست و احادیث روایه نیز مشعر
بوقوع آن نه پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه مرتفع باشد وبالله التوفیق
فصل نوزدهم در بیان کرامات اولیا بدانکه ولی بمعنی دوست باشد
و دوست فی الحقیقه آن باشد که محبوب خود را و رضای محبوب خود را
بر جمیع مرضات اختیار کند و برگزیند پس ولی الله کسی باشد که رضای
پروردگار خود را بر رضای خود و رضای جمیع مخلوقات اختیار کند
و چون چنین باشد لابد بخلاف رضای او عمل نکند و بر رضای او چیزی
نگزیند و شک نیست که این مرتبه ایست بغایت بلند و فی الحقیقه انسان
مخلوق نشده مگر بجهت تحصیل این مرتبه عظمی و وجوب بعثت و قضای
الهی مقدر نشده الا برای هدایت باین غایت قصوی لیکن هر که ادعای
این مرتبه کند تصدیق او واجب نباشد مگر آنکه دلیلی قایم بر عصمت وی باشد

وتکذیب

۲۰۴

وتکذیب وی نیز لازم نشود مگر آنکه منافی آن بظهور رسد پس اولیاء الله
علی الیقین انبیا و معصومین صلوات الله علیهم اجمعین باشند و سایر
مؤمنان بحسب ظهور آثار علم و عمل در ایشان و عدم منافی آن در مظنه
جواز و امکان باشند و چون شخصی باین مرتبه رسد ظهور خوارق
عادات که اولیت ممکن از و عجیب نباشد و گاه باشد که واجب
شود چنانکه در معصومین علیهم السلام و مشتبه بمعجزه نشود چه معجزه مقرون
بدعوی نبوت باشد و این طایفه منزه باشند از ادعای مرتبه
که در شان ایشان نباشد و اگر احیانا شخصی ادعای آن کند بر
سبیل هر آینه از دست او ظاهر نشود مگر بر سبیل شعبده و سحر
و سایر امور باطله که معرفت آنها بمعرفت مجاری عادات و حذاقت
در علم باسباب علاویه و غیر آن حاصل تواند شد و ظهور خرق عادت
در دست اولیاء الله کرامات گویند بنابر آنکه لابد مبنی بر کرامتی
و منزلتی باشد مر ایشان را نزد خدای تعالی و آیا جایز باشد ولی را
ادعای مرتبه ولایت خلافت و شک نیست که جماعتی که منصوص
باشند از جانب خدا و رسول بجهت ارشاد و هدایت خلق و حجت الله
باشند مر ایشان را جایز بلکه واجبست ادعای آن مرتبه و اظهار آن
حسب المقدور و ظهور خوارق عادات بر طبق آن معجزه باشد مر
ایشان را دال بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای این مرتبه
و عدم عهد و قصد بر اظهار خارق عادت اولی تواند بود باب
سیم از مقاله سیم در امامت و در آن چند فصل است فصل اول
در بیان معنی امامت و وجوب عصمت و نص در افضلیت در امام بدانکه

هر که معنی نبوت را دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی را شناخته
چون رجوع بحال خود کند و قیاس حال سایر ناس سیما مکلفین
بخود نماید شک نکند در ابقای حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی
از ازمنه سیما از منه بقاء تکلیف لیکن چون وجود نبی در هر زمانی
از ازمنه سیما بنابر عدم استعداد ماده قابله و بنابر مصلحتی دیگر که
حق سبحانه مختص است بمعرفت آن واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی
که دون مرتبه نبی باشد لیکن کفایت حاجت مکلفین از او حاصل تواند
شد باس باشد و وجود چنین شخصی در هر زمان مستبعد نیست نه عقلا
و نه عادة اما عقلا ظاهر است و اما عادة بنابر انکه وجود علما کاملین
در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقع است لیکن چون تکلیف و شرایع
از جانب خدا است نه از جانب خلق پس عالمی که کفایت حاجت
در امور متعلقه بدین و شریعت تواند کرد باید که منصوص باشد از
جانب خدا و ماذون باشد از او و گرنه کفایت دینی از او حاصل نتواند
شد و این در نهایت ظهور است و از ینجا ظاهر شود که عمل برای و قیاس
از خلق است نه از خدا و کسی اگر گمان کند که پیغمبر صلی الله علیه و اله در
امری از امور عمل برای خود میکرده و منتظر وحی الهی نبوده بر آینه لقات
جاهل باشد بامر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از مرتبه دین داری
خارج بود نسبت بنز عقل بلکه مخالف نص قران مجید است
که و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی و تخصیص این ببعضی
امور دون بعضی در نهایت رکاکت است چه جمیع امور متعلقه بدین علی
التسویه است در حاجت باذن الهی و وحی ربانی و هرگاه پیغمبر عمل برای

خود نکند دیگری را چه یارای آن باشد پس هرگاه وجود علما در هر زمان
واقع باشد در زمان نبی او لی خواهد بود و هرگاه نبی حکم ببقای شریعت
و تکلیف کرده باشد و خبر بوقوع ختم نبوت داده و حاجت ناس بوجود
رئیس عالم مرشد هادی امر ناهی که از و فرا گیرند و باو رجوع نمایند معلوم
و وجود شخصی لایق این مرتبه بالاتفاق واقع پس نشاید و روا نبود
که پیغمبر تعیین نکند شخصی از علما را بجهت قیام بامور مکلفین و حال
انکه بیان کرده شد امور غیر ضروریه را نیز از امور متعلقه باداب
و عادات حتی در اکل و شرب و دخول حمام و خلا پس چگونه
جایز باشد اهمال چنین امری که موقوف علیه جمیع امور شرعیه باشد
سیما باعتراف مخالفین که این امر را اهم واجبات شمرده اند و تشاغل
صحابه را از دفن و تجهیز پیغمبر بتعیین خلیفه دلیل این ساخته پس مراد از
امامت نیست مگر ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل
خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب امور انست که تعریف مذکور برای
امام متفق علیه است میان ما و مخالفین ما و حال انکه هیچ یک از خلفا
و ائمه که ایشان مختص اند بقول بامامت ایشان متصف نیستند بجمیع
امور معتبره در مفهوم امامت بتعریف مذکور چه ریاست در امور دین
لا محه موقوفست بمعرفة امور دینیه بالضرورة و ایشان عالم بودن
امام را [illegible] اند در امامت و مدعی ان هم نیستند که هیچ یک
از ائمه ایشان عالم بجمیع امور دین بوده اند و نیز ریاست در امور
دین موقوفست بعدالت بالضرورة و ایشان انرا شرط ندانسته اند
و تصریح بعدم اشتراط این دو امر در اکثر کتب ایشان موجود است

از جمله در شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و غلبه است
و هر که متصدی امامت بقهر و غلبه شود بدون بیعت اگر چه فاسق یا جاهل باشد
علی الاظهر منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب طاعة الامام ما لم یخالف
حکم الشرع سواء کان عادلاً او جائراً و همچنین در سایر کتب ایشان چنانچه
بر اونی متتبع پوشیده نیست و نیز خلیفگی از پیغمبر موقوفست باذن پیغمبر
بالعفو و از انچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهر است عدم اشتراط
این شرط نیز و نیز خود متفطن باین معنی شده گفته فان قیل الخلافة عن النبی
صلعم انما یکون فیما استخلفه النبی فلا یصدق التعریف علی امامة البیعة و نحوها
فضلاً عن ریاسة النایب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان
یکون بوسط او بدونه یعنی اگر کسی اعتراض کند که خلافت از نبی نمیتواند
بود مگر باینکه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت صادق نباشد بر
امامتی که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای امامتی که بتعیین امام
ثابت شود جواب گوییم که لانم که خلافت از نبی موقوف بخلیفه
کردن نبی باشد و بتقدیر تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی اعم است از آنکه
بواسطه باشد یا بواسطه و پوشیده نیست رکاکت این توجیهات
چه منع توقف خلافت بخلیفه کردن مستخلف که بمعنی اذن و نقل است
منع امریست بدیهی و بطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست و هر گاه
تسلیم مقدمه ممنوعه کرده شد تعمیم بواسطه یا بواسطه بهیچ صورتی
نتواند داشت چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت بی‌واسطه است و حق
اینست که خلافت بدون استخلاف ثابت نشود پس خلافت
خلیفه اول ثابت نتواند شد و فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند

مراد از واسطه اعم است از خلیفه و کل امت بایمعنی که هرگاه کل امت اتفاق
کنند بخلیفگی شخصی از نبی بمنزله انست که نبی خود استخلاف آن شخص کرده باشد
جواب گوییم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه نحو در آنست که این معنی
اعنی اتفاق غیر مستخلف در تحقق خلافت کافی نیست نه عقلا و نه عرفا
چنانکه پوشیده نیست سیما در خلافت [illegible] شوکت والحمد لله علی وضوح الحجة
پس از نقض تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب عالم
بودن امام و عادل بودنش و وجوب نص نبی بر امام و مراد از امام
نیست مگر عالم عادل منصوص علیه اما وجوب عصمت بیانش انست که
مراد از عصمت در امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هر گاه
منصوص علیه بامامت و خلافت باشند محقق و ثابت باشد و واجب
باشد بقای او بر حکم عدالت و روا نبود خروج وی از مقتضای آن و عدالت
غیر منصوص علیه چنین نبود پس فی الحقیقة عصمت نباشد مگر تاکد عدالت
و وجوب بقا بر حکم آن دائما و وجوب افضلیت امام که اجماعی علمای امامیست
بنابر آنست که چون ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول
بر فاضل عقلا قبیح است و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت
امام بلی اگر نص بر امام واجب نمی بود و امامت باختیار رعیت ثابت شد
ترجیح مفضول از ایشان ممتنع نمی بود و افضلیت امام ثابت نمیشد لیکن
چون ثابت شد وجوب نص واجب باشد ثبوت افضلیت

فصل دوم

در ذکر امامت و اختلاف ناس در امامت و امور و شرایطی که معتبر است
در امامت بدانکه این مسئله اعظم مسائل خلافیه است بلکه جمیع اختلافات
دینیه متفرعست بر این اختلاف و جمیع مذاهب هفتاد و سه گانه منشعب اند

از اختلاف در امامت قال صاحب کتاب الملل والنحل اعظم خلاف بین الامة خلاف
الامامة اذ ما سل سیف فی الاسلام علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی الامامة
فی کل زمان و اول کسی که این خلاف ازو صادر شد عمر بود و جزاه الله بما
فعل که حضرت نبوی در مرض الموت کاغذ و دوات طلبید که بنویسد وصیتی
تا کسی را مجال خلاف نماند و چون در ایام حیوة نصوص امامت و خلافت
از معدن نبوت صدور یافته بود و حضرت میدانست که اصحاب عمل
بمقتضای آن نخواهند کرد و تاویل یا انکار آن خواهند نمود اراده
کرد در حالت مرض الموت که آن وصیت نوشته شود تا طریق مخالفت
مسدود باشد و گفت ایتونی بدوات و بیضاء لازیل عنکم مشکل الامر
واذکر لکم من المستحق بها بعدی و عمر متفطن باین معنی شده نگذاشت
و گفت دعوا الرجل فانه لیهجر و قیل یهذی و فی بعض الروایة ان الرجل
قد غلب علیه الوجع و انه لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی این مرد مرض برو غالب
شده هذیان میگوید بس است ما را کتاب خدای تعالی و این روایت علی اختلاف
العبارات متفق علیه است میان ما و مخالفین و در بسیاری از کتب حدیث
ایشان بطریق ایشان مروی شده و اکثر علمای ایشان نیز در کتب کلامیه
و غیر کلامیه خود نقل نموده اند و اعتراف بصحت آن کرده اند و ارباب سیر
و تواریخ نیز نقل آن در کتب و تصانیف خود نموده اند و بعبارتی که اول
مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین آورده است و مضمون روایات
علی اختلاف العبارات نزدیک بهم است و علامه در کتاب کشف الحق
و نهج الصدق از مطاعن عمر که اهل سنت نقل کرده اند این روایت را از صحیح
مسلم نقل کرده چون رسول صلعم بیمار شد دوات و کاغذ طلبید تا بنویسد

کتابتی

کتابتی که مختلف نشود بعد از او و اراده حضرت آن بود که نص کند در حالت
موت بر امامت علی علیه السلام عمر منع کرد و گفت پیغمبر شما هذیان
میگوید پس غوغا شد و اختلاف کردند حضرت دل تنگ شده گفت
دور شوید و صاحب کتاب ملل و نحل که از اعاظم علمای اهل سنت است
در اول کتاب مذکور گفته که اول خلافی که در عالم واقع شد خلاف
ابلیس بود از سجده آدم علی نبینا و علیه السلام و اول خلافی که در
اسلام در مرض موت پیغمبر صلعم واقع شد مخالفت عمر بود که منع
نمود که وصیت پیغمبر صلی الله علیه و آله نوشته نشود و نقل کرده از
محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبد الله بن عباس قال لما اشتد
بالنبی صلی الله علیه و آله مرضه الذی توفی فیه قال ایتونی بدوات و
قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدی فقال عمر ان رسول الله صلعم قد
غلبه الوجع حسبنا کتاب الله و گفتگو بسیار شد پس حضرت فرمود بر
خیزید از پیش من لا ینبغی عندی التنازع قال ابن عباس الرزیة کل الرزیة
ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم حایل شد و مانع
گشتن عمر بود میان ما و میان نوشته پیغمبر صلی الله علیه و آله و بالجمله خلاف
در این مسئله در چند موضع واقع است اول در آنکه این مسئله از اصول دین است
یا از فروع جمهور اهل سنت بر آنند که از فروع است بنا بر آنکه بقای این را
موقوف ندانند بوجود امام بلکه نظام امور مسلمین را منوط باو دانند
پس اگر امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم شود محتاج باشند بامام قال شارح
المقاصد نزاع فی ان مباحث الامامة بعلم الفروع الیق بنا بر آنکه قیام
بامامت و نصب امام از فروض کفایاتست که عبارتست از امور کلیة

که شارع قصد تحصیل آن فی الجمله کرده نه از هر احدی ولا اخفاء فی انّ ذلک من الاحکام
العملیة دون الاعتقادیة لیکن چون شایع شده بین الناس در باب
امامت اعتقادات فاسده و اختلافات بارده سیّما از فرق روافض
و خوارج لهذا الحاق کرده اند متکلمین باب امامت را نیز در ابواب علم
کلام انتهی کلام شرح المقاصد بنا بر آنکه بقای دین و شریعت را موقوف
دانند بوجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوفست بوجود نبی پس حاجت
دین با امام بمنزله حاجت دین است به نبی و بیانش در فصل اول کرده شد
و نیز حدیث مستفیض مقبول بین الجانبین که قول مضمون آن یجب ظاهر
اجماعی امّت است و هو قوله صلی الله علیه و آله من مات و لم یعرف امام زمانه
مات میتة جاهلیة مؤید ماست کما لا یخفی دویم از مواضع خلاف عصمت
امام است امامیه عصمت امام را واجب دانند بنا بر آنکه وجود امام از مقومات
دین است نزد ایشان و با عدم عصمت مأمون از تغییر و تبدیل نتواند بود
و نزد غیر امامیه عصمت شرط نباشد بنا بر آنکه قوام و حفظ دین منوط باو
نباشد پس اگر تحریف کنند دیگران منع بلکه عزل توانند کرد و نفی لعنت وی
توانند نمود و امام الحرمین که از اعاظم علمای ایشانست گفته که چون ظاهر
شود جور و ظلم امام و منزجر نشود و بمنع قولی هر آینه مر اهل حل و عقد را رسد
که اتفاق کنند بمنع فعلی اگر چه محتاج شوند بشهر اسلحه و نصب حرب باید
دانست که نزد امامیه همچنانکه عصمت از ذنوب شرطست در امام عصمت
از عیوب نیز شرطست خواه عیوب جسمانی مانند امراض مزمنه مستکرهه
منفره مثل جذام و برص و عمی و صمم و خرس و خواه عیوب نفسانی مانند اخلاق
ذمیمه چون بخل و خسّت و عجلت و فظاظت و خواه عیوب عقلی مانند جهل و

و جنون و اغما و امراض منسیه علوم و همچنانکه واجبست خلو از عیوب مذکوره
ابتداءً واجب است خلو از طریان آن نیز مثلا جایز نیست که امام مجنون
شود و یا اعمی و اصم و اخرس گردد و امامیه مراد را از عصمت از عیوب مذکوره
و در مشهور در مفهوم عصمت عدم ذنوب را اعتبار کنند و خلو از عیوب مذکوره
را علیحده شرط دانند و چون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست مجرد عدم
ذنوب بلکه معتبر است بودن بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنب بلکه متعذرست
بودن بحیثیتی لهذا ما در رساله سه جا بیان عصمت را اعم کرده ایم
از کلا الشرطین بلکه خلو از عیوب نسبی نیز مانند دنائت آبا و عهار امهات
در رذالت قبیله و درین کتاب نیز بر این اصطلاح جریان خواهد رفت و دلیل
بر اشتراط عصمت مطلقه در امام وجوب خلو امامت از امور منفره که هر
آینه مانع از انقیاد و اطاعتست چنانکه در نبی بنا بر آنکه خلو مذکور لاجرم
لطفیت ممکن بالذات پس واجب باشد بر حکیم بعد در که نقض غرض لازم
آید و مخالفین اگر چه عدالت را در امامت بعقد و اختیار شرط دانند
و براءت از عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق و عیب را مستلزم ندانند
بهایق جدا شود عصمت از اخوات آن شرط دانند و عقول را ادراک نیست
بمعرفت عصمت بنا بر آنکه امریست باطنی خفی پس واجب باشد ورود
نص بر وی من عند الله تعالی و مخالفین چون عصمت را شرط ندانند قائل بوجوب
نص نباشند موضع چهارم افضلیت جمهور قائلین بحسن و قبح عقلیین افضلیت
امام را واجب دانند بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل و غیر ایشان واجب ندانند
و از ابو الحسن اشعری نقل کرده اند قول بوجوب افضلیت را با عدم قول
بقبح عقلی بنا بر آنکه امام هرگاه افضل باشد کان اقرب الی انقیاد الناس له و اجتماع

الا ارادة على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي صلعم فيجب ان يطلب لها من له
رتبة اعلى قياسا على النبوة كذا نقل في شرح المقاصد موضع پنجم وجوب كون
الامام من اشرف القبايل جمهور شرط دانند بودن امام را از قبيله قريش
كه اشرف قبايل است بالاتفاق مگر خوارج واكثر معتزله دليل جمهور قوله
عليه السلام الائمة من قريش وقوله عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا
له واستقاموا الاداره وقوله عليه السلام قدموا القريش ولا تقدموها
واجماع الاصحاب يوم السقيفة لما قالت الانصار منا امير ومنكم امير منعهم
ابو بكر لعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا
دليل مخالف ما نقل من قوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي
اجدع ومن المعقول انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين
بل بالعلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبر بالمصالح والقوة على الاتمال
واجيب عن المنقول بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة
وعن المعقول بان شرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثرا تاما في
اجتماع الاراء وبذل الطاعة والانقياد ولا اليق بذلك من قريش الذين
هم اشراف الناس نسبا وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة
الباقية الى يوم القيامة كذا قال في شرح المقاصد والعجب انه قال بعد ذلك
واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا وليس لهم في ذلك
شبهة فضلا عن حجة چه هامانا در جواب دليل عقلي مخالف گفته بعينه
دليل شيعه است ودر اعتبار هاشميت چه هاشمي بلا شبهه اشرف بطون
قريش است وختم رسالت ونشر شريعت مخصوص ببطن هاشم از بطون
قريش وحال آنكه نزد شيعه تقديم غير اشرف بر اشرف سيما با اجتماع ساير

شرايط

شرايط قبيح است عقلا پس حجت ايشان اوضح باشد موضع ششم در وجوب
نصب امام كه واجبست يا نه وبر تقدير وجوب عليناست ام على الله سمعا او
عقلا جمهور اهل سنت واكثر معتزله بر آنند كه واجبست نصب امام بر ما است
سمعا وطايفه از معتزله قايل اند كه واجبست بر ما است عقلا والشيعه على انه
واجب على الله عقلا وطايفه نجدات از خوارج قايلند بعدم وجوب اصلا
وابوبكر اصم قايل است بعدم وجوب عند ظهور العدل والانصاف والامن
عن الوقوع في الفتن وبوجوب عند خلاف ذلك وبعضي قايلند بعكس ان
اعني بوجوب عند الامن وبعدم وجوب عند الخوف مستند اهل سنت بر
وجوب سمعي بر آن چند وجه است الاول وهو العمدة الاجماع الاصحاب
حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه واله
وكذا عقيب موت كل امام ودر روايت كرده اند كه ابوبكر بعد از وفات رسول
صلى الله عليه واله گفت يا ايها الناس من كان يعبد محمدا صلعم فان محمدا صلعم
قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت ولابد است مر اين امور را
از كسي كه قايم بان باشد پس بياريد رايهاي خود درا و ببينيد كه لايق آن
كيست پس همه صحابه از همه جانب مبادرت نموده گفتند صدقت ولم يقل
احد انه لا حاجة الى الامام وپوشيده نيست بر عاقل حقيقة اين دليل چه اجماع
صحابه درين دليل محل منع است بلكه خلاف آن معلوم چنانكه ظاهر است بر
ادنى متتبعي وحال آنكه كلام بر صحابه وارد است پس از تحقق اجماع كه بچه
مستند بوده اند بر وجوب تعيين امام كه واجبي مثل دفن وتجهيز رسول را گذاشته
بان مشغول شدند اگر وجوب عقلي مستند ايشان بود واهل سنت قايل بان نيستند
واگر وجوب سمعي بود پيغمبر امر نكرده بود درست را بتعيين امام وپيش از دفن وكفن

و تجهیز اجماع هنوز منعقد نشده بود و قرآن دلالت نکرد و قیاس کنجایش نداشت
و او رسیدهٔ منحصر است درین مذکورات پس ستند صحابه که اتفاق درین
امر کردند نتوانند بود مگر هوای نفس و میل باطل لهذا جمعی که هوای نفس
درباره ایشان گمان نیست مانند علی و عباس و ابوذر و سلمان و مقداد
و عمار که پوشیده نیست قدر و منزلت ایشان دران اتفاق داخل نبودند
و دیگر آنکه پادشاهی یار سوا مثلا که موجود باشد عمّی مثل عباس و برادری
و داماد مثل علی که باتفاق وصی وی بود و بیگانگان را بدون اذن ایشان
چگونه رسد که تعیین خلیفه و جانشین و نایب برای وی کنند آیا تواند بود
صدور این مگر از روی حقد و حسد و حیلت و خدیعه و عدم اعتبار پادشاه
و شأن پادشاه و در پس مذکور والحمد لله علیا و ضوح الحجة وجه دویم شک نیست
که اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش للجهاد و غیر ذلک من الامور المتعلقه
بحفظ نظام و حمایت بیضه اسلام و اجبست براءت از شارع و موقوف
بوجوب امام پس نصب امام مقدمه واجب باشد و مقدمه واجب واجب
چنانکه در علم اصول بیان شده پس نصب امام واجب باشد براءت بجهة
وجوب امور مذکوره براءت و جواب ازین دلیل آنست که لازم که امور
مذکوره واجب باشد براءت بلکه واجبست بر امام یا براءت بتقدیر
تحقق امام و اینکه امر بقطع سارق مثلا متوجه امت باشد مطلق ممنوع و مقدمه
واجب هرگاه وجوب مطلق نباشد واجب نیست مانند تحصیل نصاب
بجهة وجوب زکوة و اینکه ما در نحن فیه مفید واجبست نه وجوب بخلاف
وجوب زکوة چنانکه شارح مقاصد گفته مجرد دعویست خالی از بیان و ما
در مقام منعیم ازان وجه سیم ان فی نصب الامام استجلاب منافع لا تحصی

واستدفاع مضار لا تخفی وکل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری فبالضرورة کما قال
الامام الرازی فی الاربعین اذ یکاد تلحق بالضروریات کما فی شرح المقاصد
واما الکبری فبالاجماع و اعتراض کرده صاحب تلخیص محصل باین دلیل بان
الصغری عقلی من باب الحسن والقبح ولیس من مذهبکم والکبری اوضح من
الصغری فلا حاجة الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه شما خلاف مذهب گوئید
و بنای صغری را بران نهاده شد کبری نیز بنا علی هذا اوضح خواهد بود چه
بر تقدیر وجوب عقلی وجوب دفع ضرر اوضح خواهد بود و لا محاله از استحالت نصب
امام بر استدفاع مضار و شارح مقاصد جواب گفته ازین اعتراض بطریق
که بودن شیء مشتمل بر صلاح و فساد از محل نزاع حسن و قبح نیست چه محل
نزاع حسن و قبح باعتبار ثواب و عقاب اخرویست و کون دفع الضرر واجبا
بمعنی استحقاق تارکه العقاب عند الله تعالی لیس بواضح فضلا عن الاوضح ثم قال
ولا ینبغی ان یخفی مثل هذا علیه و لا ان یکون الرجل العلمی فی هذه الغایة من
الضعف بالاعتراض و جوابش آنست که منافع و مضار در صغری یا اعم است از آنکه
دنیوی باشد یا اخروی باعتراف شما چه امامت ریاست عامه است
در امور دنیوی و اخروی و صلاح و فساد در امور دنیوی اگرچه محل نزاع
حسن و قبح نیست لیکن در امور اخروی عین محل نزاعست پس لا بد است
از عقلی بودن صغری و باین اعتبار هرگاه دعوی وضوح آن کنید لا محاله
کبری اوضح ازین خواهد بود چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم و لا اقل
اخفی ازان نتواند بود پس حاجت بتعرض اجماع نباشد و ازانجا تعجب
ظاهر شد که مشعوف باعتراض گیست چه فراموش کردن مذهب خود
در گرمی هنگامه جدال مبین الضعف است و ستند قائلین بوجوب عقلی براءت

وجه سیم است از وجوه ثلاثه مذکوره لیکن در کبری تمسک بضرورت کنند نه
باجماع چه ایشان قایلند بعقلیت حسن وقبح پس اعتراض مذکور برایشان
وارد نیاید وجواب مستند ایشان انست که دفع مضرت فی الحقیقه بوجود امامی
حاصل نتواند شد که معصوم ومنصوص علیه باشد ونصب چنین امامی از قدرت
امت خارج است لامحاله ونیز چون ثابت کنیم وجوب علی الله بر سه فرقه اند
اول اسماعیلیه واعتقاد ایشان انست که معرفة الله حاصل نتواند شد مگر
بتعلیم نبی یا امام پس واجبست بر خدای تعالی که خالی نگرداند ارض را از
معصومی که تعلیم معرفة الله نموده کند خلایق را وچون ثابت شد استقلال
عقل در معرفة الله پس بطلان این مذهب ثابت باشد دویم غلاة وهم یقولون
انه یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس احوال الاغذیه والادویه والسموم
المهلکه ویعرفهم الحرف والصناعات وضعفش ظاهر است سیم اصحاب امامیه
اثنا عشریه رضوان الله علیهم ومستند ما دو وجه است یکی حاجت شریعت
باقیه الی یوم القیامه بحافظی معصوم مامون از تغیر وتحریف چنانکه محتاج است
در ابتدا بمبلغی معصوم مامون وحاجت شریعت در بقا بحافظی بنهایت
شبیهست بحاجت ممکن حادث در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب جمیع
اهل تحقیق است دویم حاجت بر رئیسی مطاع عالم عادل مامون از جور
ومیل پس وجود امام لطف باشد برای مکلفین چه شک نیست که مکلف
با وجود امام نزدیک شود بفعل تکالیف وشک نیست در امکان وجود
امام در هر زمانی از ازمنه چه دانستی که مراد از امام معصوم نیست مگر عاملی
که عدالتش مامون باشد از برطرف شدن وانمحا بجز دادن نبی وتنصیص
وی متحقق شود وتحقق علم واصل عدالت ضروری الامکان بل الوقوع است

ونیز

ونیز ظاهر است عدم استلزام وجود امام رفع مفاسد را چه هر عقده که در وجود
امام منحل شود ونظر بمصالحی که مترتب است بر وجود اوست از غایت ندرت
ملتفت الیه نتوانند بود وبتقدیر دانستی که ترک خیر کثیر بجهت شر قلیل
شر کثیر است لامحاله پس هیچگونه مانعی از وجوه واحادی که لطفیت متصور
نباشد پس لامحاله نصب امام بر خدای تعالی واجب باشد والا حجت خدای
بر خلق تمام نشود وانیست مراد انچه مستفیض است از علی بن ابی طالب
علیه السلام انه قال لا یخلو الارض عن حجة قایم لحجة الله اما ظاهر مشهور
او خائف مستور لئلا یبطل حجج الله وبیناته وچون وجوب امام بجهت اتمام
حجت واجب باشد پس غیبت او وعدم تصرفش در امور بنا بر انکه معصوم است
واز تقصیر او نتواند بود بلکه لامحاله از خوف اعادی وعدم انقیاد ناس
بسبب سوء اختیار ایشان باشد منافی نصب امام نباشد ومانع وجوب
نتواند شد هر گاه درین دلیل باین تقریر که ما کردیم نیک تامل کنی
بتوفیق الله وفضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهای که مخالفین درین مقام
کنند مثل انه انما یکون لطفا اذا خلا عن جمیع جهات القبح وهو ممنوع لان
اداء الواجب وترک القبیح مع عدم الامام اکثر ثوابا لکونها اشق واقرب
الی الاخلاص وانه انما یجب لو لم یقم لطف اخر مقامه کعصمة جمیع الناس
وانه انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا
علی تنفیذ الاحکام وهو لیس بلازم عندکم الی غیر ذلک من الشبه الواهیة
التی لا یستحق الجواب وهستند طایفه از خوارج که قایلند بنفی وجوب
نصب امام انست که در نصب امام بر انگیختن فتنهاست لان الاراء
تخالف والاراد متباینة فیمیل کل حزب الی احد ویهیج الفتن ویقوم الحرب

مانند است که لایجب بل کان ینبغی ان لایجوز الا ان احتمال الاتفاق
علی الواحد وتفرده باجتماع الشرایط او ترجحه ببعض الجهات منع الامتناع
واوجب الجواز واز این دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب
امام است بر امت لا علی الله چه منصوص بودن از جانب خدا یا رسول
موجب تفرد و ترجح و قطع فتنه و نزاع تواند شد وجوب از قبل قائلین
بوجوب بر امت است که اعتبار ترجیح بتقدم اعلم ثم الاورع ثم الاسن
ویا بانعقاد بیعت دفع فتنه تواند کرد و دسته‌ای هم عدم حاجت
نزد ظهور عدل بخلاف ظهور ظلم و دسته عاکس آنکه وقت ظهور ظلم نصب
امام سبب شر تر شود و در اسباب فتنه افزوده گردد ولا یخفی ضعفهما
سه از مواضع اختلاف ما به ینعقد الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد
شود اتفقت الامة علی ان الرجل لا یصیر اماما بمجرد صلاحیته للامامة
واجتماع الشرایط فیه بل لا بد من امر اخر به ینعقد الامامة وان امر
یکی از امور ثلثه است باتفاق امت نص و بیعت و دعوت و خلافی
نیست میان امت در آنکه نص موجب امامت است بلکه خلاف در دو امر
دیگر است غیر طایفه صالحیه از زیدیه بر آنند که دعوت نیز طریقی است
بر ثبوت امامت و مرا از دعوت خواندن شخصی است که اهلیت امامت
داشته باشد مردم را بسوی خود و نفی لغت باطله و بالجمله خروج بسیف
قالوا کل فاطمی خرج شاهرا السیف داعیا الی سبیل ربه فهو امام
وموافق نیست با زیدیه درین معنی شیخ ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب
مستندی نتوانند بود و بطلانش بنهایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت
نیستند پس هر صاحب خروجی در هر قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد

۲۰

تعدد ائمه در وقت واحد لازم آید و مؤدی بفساد دین شود که اخس از عدم
امام باشد و اگر چه ایشان تعدد ائمه را جایز دانند لیکن با وجود بطلان عقلی
مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست و نزد جمهور اشاعره
و معتزله و خوارج از زیدیه امامت منعقد شود باختیار اهل حل و عقد و بیعت
کردن ایشان با کسی که مستجمع شرایط امامت باشد من غیر ان یشترط
اجماعهم علی ذلک ولا عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و گفته‌اند که ولهذا
ابوبکر چشم نکرد در انتظار تا نکشید که خبر خلافت او منتشر شود در اقطار بلکه
شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یک کس یا دو کس ولم ینکر علیه احد و از شوری
شرط کرده که بیعت یک کس در حضور جماعتی باشد تا دیگری دعوت عقد
بیعت ستر نتوانند کرد و عقدها علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده‌اند حضور پنج
عدد را ممن یصلح للامامة چنانکه در قضیه شوری واقع شد و مستند قائلین به بیعت
و اختیار دو وجه است یکی آنکه طریق انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت
بنا بر عدم اعتقاد بمذهب زیدیه و نص منتفی است در هر کس که امام است باجماع
و هو ابوبکر دویم استقلال صحابه بعد از وفات نبی صلعم و بعد از قتل عثمان باختیار
امام و عقد بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا فی کونه طریقا ولا عبرة بمخالفة الشیعه
و پوشیده نیست سخافت این مذهب چه بالضرورة بیعت بعضی از امت سیما بیعت
یک دو کس را بهیچگونه مدخلیتی نتواند بود در عقد امامت که ریاستی است
بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت و نیابت از پیغمبر و از اینجا بنهایت ظاهر شود
حقیقت دین داری و ایمان این طایفه که بنای دین خود را بمجرد وقوع گذاشته
اند بدون آنکه دلالت کند بصحت وی عقل یا نقل و بذکر لفظ اجماع و لفظ
عدم نکیر تهویل مینمایند و بآن خود در انتشاع میکنند و فریب عوام بیچاره میدهند

و بر تقدیری که اجماعی که دعوی آن میکنند در وقتی از اوقات احتمال وقوع
داشته باشد در مبدا اول البته ادعای آن نتوانند کرد و بنا بر ظهور عدم
اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابوذر
و مقداد و عمار رضی الله عنهم حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق
مذکور را در مبدا امر و مدعی آنند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس
چگونه جایز باشد آن متدین مسمی بخلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق
اهل حل و عقد شروع در امر خلافت و امامت و تصرف در امور دینی و دنیوی
کافه مسلمین و مجرد اظهار موافقت بر بعد از تحقق شرکت مدعی خلافت
و فریب خوردن و گرویدن امت بوی چگونه دلالت بر موافقت رای
و اعتقاد توانند کرد و از آنچه گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر علمای این
طایفه مانند فخر رازی و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند
که اگر علی بخلافت ابو بکر راضی نبودی و خلافت را حق خود دانستی هر آینه
منازعت کردی و طلب حق خود نمودی با کمال باس و شجاعتی که ویرا بود
و اتفاق جمیع بنی هاشم با او بلکه جایز نبودی ویرا از تقاعد از طلب حق خود
و منافی بودن و اهمال با عصمتی که شیعه مدعی آنند چنانکه بعد ازین خواهد آمد
ان شاء الله تعالی بدانکه نزد قائلین بطریقه بیعت انعقاد امامت منحصر در آن
نیست بلکه منعقد شود باستخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم
و عدالت بر شروط معتبره را در امامت بیعت و استخلاف را واجب
دانند در امامت قهر و غلبه کما صرح به شارح المقاصد و غیره و نزد شیعه امامیه
امامت متحقق نشود مگر بنص من عند الله و قبل رسوله اما اینکه نص سببی است
مستقل بجهت تحقق امامت محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است بیان است

کما صرح الامام الرازی فی الاربعین و اما انحصار ثبوت امامت در آن
و عدم تحقق آن بغیر آن مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت
و افضلیت او از جمیع امت و عالمیت بجمیع امور دینیه و لا سبیل الی معرفة
تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص الا بالاخبار من الله تعالی و هو المراد من
النص فلا یمکن تعیین للامام بالاختیار و مخالفین چون امور مذکوره را
شرط امامت نمیدانند نزد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار
نص چنانکه گذشت دویم آنکه اهل بیعت را اختیاری نیست در تعیین
متولی قضا و محتسب و قدرتی نیست بر تصرف و اجرای حکم بر ضعف
ناس در اقل امور فکیف یقدرون علی تولیة الریاسة الکبری و علی التصرف
فی الدین و الدنیا لکافة الوری و مخالفین گاه منع صغری کنند مستندا
بما جوزه بعض فقهائهم من التحکم فی القضا و بجعل اتصاف القاضی قادرا علی
التصرف فی الغیر و گاه تسلیم آن کنند و گویند این بنا بر آنست که تولیه
امور مذکوره با وجود امام موکول باوست پس رعیت را نرسد اما هر
گاه امام نباشد امت را رسد که تعیین امام بجهت خود کنند بنا بر آنکه
کسی نیست که تعیین امام موکول باو باشد کما هو الظاهر من شرح المقاصد
و اما ظاهر مواقف و صریح شرح آن است که اگر امام نباشد لابد است
از قول بانعقاد قضا به بیعت و کلام امام رازی مؤید شرح مقاصد است
حیث قال فی الاربعین لا استبعاد فی ان یاذن الله تعالی فی تولیة الامام
و لا یاذن فی تولیة القضا و پوشیده نیست بر صاحب ادنی فطرتی ضعف
جمیع ما قالوا اما تحکیم یعنی حاکم ساختن کسی را موجود باختیار خود در احکام
شرعیه بدون اذن ظاهر البطلانست سیما بر قوم مخالفین که حسن و قبح

را در احکام الهیه شرعی محض دانند و اما قضیه شیعه بنا بر انکه شاید اقدار
قاضی نکنند بر تصرف در غیر بلکه اقدار نیست مگر از شارع و شهادت امارتست
بر تحقق حکم قبل از شارع و اما مدخلیت وجود و عدم امام در جواز و عدم
جواز اختیار و نیز اعدم استبعاد در اذن بر تعیین امام و عدم اذن بر
تولیت قضا اگر بر عکس میبود خالی از صعوبتی نبود اما علی ما قررنا فلا
کما لا یخفی سیم انکه نصب امام بجهت ازاله فتنه است و شک نیست
که تعیین ان به بیعت و اختیار موجب زیادتی فتنه است لاختلاف
الاراء و تباین الاهوا کما وقع فی زمن علی علیه السلام و معاویه و مخالفین
در جواب گفته اند که اگر زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد
حق باشند و میل اهوا با طلیه کم باشد هر اینه در نصب امام باختیار
نزاعی نباشد و فتنه حادث نشود چه جهات ترجیح معلوم است شرع و نزاع
معاویه در امامت علی نبود بل فی انه هل یجب علیه بیعته قبل الاقتصاص
من قتلة عثمان ام لا و اگر زمان ترفع و استعلا و حب و میل با هوا باشد
با وجود نص نزاع لفت و فتنه واقع تواند شد و پوشیده نیست
ضعف این جواب چه با وجود نص میل بهوا و اراده مخالفت از اهل ایمان
و اتفاق بغایت نادر باشد سیما در عزایم امور مثل امامت بخلاف
انکه نص امامت بر کسی واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل
ان محظور نخواهد بود و صدور این داعیه منافی ایمان و کمال ایقان
نباشد چه جهات ترجیح بنابرین اجتهادی ظنی خواهد بود و منازعه
و تغلب با علی علیه السلام با وجود نص غیر اخبار کردند مستبعد بود و اگر
نص نمی بود اخیار نیز مثل سلمان و ابو ذر و مقداد و دیگر وند و مستبعد

نمیبود در مخالفت توجیه منازعه معاویه با علی علیه السلام چه حاجت به بیان
تواند شد چهارم ما اشرنا الیه سابقا من ان الامامة خلافة الله
و رسوله فیتوقف علی استخلافهما بالفعل و هو انما یحصل بالنص لا باختیار
الناس لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم لا من الله و رسوله
صلی الله علیه و اله و مخالفین در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرد بر انکه
هر کرا امت خلیفه کنند خلیفه خدا و رسول است و اتفاق امت کاشف شد
که خدا و رسول استخلاف کرده اند و بیان ضعفش انست که پیشتر رسانیده شد
بان که اتفاق مذکور را مستندی لا اقول انا نعلم ان لا مستند له بنا بر انکه
مستندی که ممکن است درین اتفاق اذن پیغمبر است و اراده امت
را بتعیین خلیفه و او معلوم است و متفق علیه عدم اذن و احتمال انکه شاید
اذن واقع شده باشد لیکن نقل نکرده باشند للاستغنا عنه بالاجماع
معلوم الانتفا است در عزایم امور مثل امامت و خلافت و منع ان مکابره
ایست که استحقاق جواب ندارد و ملتفت الیه نتواند بود و از انچه
گفتیم ظاهر شد بطلان کلام موافق در جواب این دلیل که اختیار
اهل بیعت مر امام را اماره ایست که خدا و رسول اشعار علامات کرده
اند بجهت تحقق حکم خود بخلافت و نیابت امام مر امت نظیر العلامات
سایر الاحکام و بیان بطلانش انکه نحن ما در اماره گردانیدن خدا
و رسولست که بچه معلوم تواند شد و قیاس ان بسایر احکام نتواند بود
چه در سایر احکام مانند شهادت شاهدین نص متحقق است بر حکم بودنها
امارة بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماعست و اجماع
مستندیست دال بر حجیت ان و ان احادیثی است که دلالت کرده

بر عدم اجماع است بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد جواب گوییم که بتقدیر
تسلیم بعد از تحقق اجماع خطا از صورتی نیست اما سخن پیش از تحقق
اجماع است و در وقت اختیار اهل بیعت که مستند اختیار ان تواند بود
و دانستی که مذهب ایشان انعقاد امامت است به بیعت بعضی
و موقوف نیست بتحقق اجماع و بتقدیر توقف اجماع نیز سخن در وقت
ما قبل تحقق اجماع است و حال انکه احادیث مذکوره دلیل اجماع است مستند
اجماع نیز انکه معلوم و مقطوع به از سیرت و عادت نبی صلی الله علیه واله
انست که در اوان غیبتی ترک استخلاف نکردی و همچنین بیان ادنی
ما یحتاج الیه من الفرایض والسنن والاداب حتی فی امر قضاء الحاجة
اهمال ننمودی و نیز معلوم است از حال او صلی الله علیه واله که بر امت
خود مهربانتر بود بر اولادش و معلوم است از عادت پدران در
حین وفات ترک وصیت بجهة اولاد خود نکنند و تعیین من یقوم امورهم
کنند پس مقطوع به باشد عادت عدم اهمال نبی مر امت را و تعیین
کردن وی کسی را که قایم باشد با مور امت و ایضا قوله تعالی
الیوم اکملت لکم دینکم اول دلیلیست بر آنکه تعیین امام کرده چه
ظاهر است که وجود امام از مقومات دین و از اعظم مکملات شرع
مستقیم است و حق سبحانه خبر داده با کمال دین پس نتواند
بود که تعیین امام نکرده باشد و مخالفین جواب گفته اند که امور
مذکوره مجرد استبعادی بیش نیست و امتناعی نتوانند داشت
و بر صاحب ذوق فطرتی ظاهر و لایحست اثار کمال ضعف ازین جواب
چه بملاحظه عادات علم قطعی عادی با مور مذکوره حاصل شود و عدم آن

لمتنع

ممتنع باشد عادة چنانکه در تقریر دلیل اشاره بان شد موضع ششم
از مواضع اختلاف تعیین امام خلیفه اول بعد از رسول صلی الله علیه واله
جمهور اهل سنت بر انند که خلیفه اول بعد از رسول صلعم ابو بکر است
بنا بر اجماع و انعقاد بیعت و جمهور شیعه بر انند که علی بن ابی طالب
است بنا بر نص پیغمبر صلی الله علیه واله بامامت علی اما بنصوص جلیه اما
بنصوص خفیه و بیان هر دو مذهب در فصول اتیه بیاید فصل سیم
از باب سیم از مقاله سیم در ذکر نص کردن پیغمبر صلی الله علیه واله
بر علی بن ابی طالب در امامت و خلافت بنصوص جلیه جمهور شیعه
و معتزله و خوارج بر انند که پیغمبر صلی الله علیه واله نص نکرد بر احدی
بامامت و خلافت و بعضی از اهل سنت گفته اند که نص کرد بر ابو بکر
حسن بصری بر انست که نص کرد بر ابو بکر نص خفی و هو تقدیمه ایاه
فی الصلوة و بعضی دیگر گفته اند که نص کرد نص جلی و در روایت دوات
و کاغذ را چنین ساخته اند که ایتونی بدواة و قرطاس اکتب
لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله والمسلمون الا
ابا بکر و پوشیده نیست بر عارف متتبع اختلاف این روایت و
ضعف مستند حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت اختیار ان
نکرده قطع بعدم نص نموده اند و تمسک به بیعت جسته و حال انکه
نزد شیعه ثابت شده که تقدیم در نماز تدلیسی بود که در حالت
شدت مرض اهل غرض کرده بودند و حضرت رسول صلی الله علیه واله بعد
افاقه و اطلاع بر ان با کمال ضعف تکیه بر دوش علی و عباس نموده
بمسجد تشریف فرموده و امامت مدلسه را با بی بکر نگذاشت که باتمام

رسانند و بالجمله اهل سنت را اعتنائی بشان این نصوص نیست و اعتمادی
بر آن احملا ندارند اگرچه گاهی در مقام منع تواتر آن میکنند و این معنی
معلوم است از کتب ایشان و اگر نص مذکور فی الجمله خفائی میداشت
از جهله تشنیت و سائر تکاریف آن بدر سیتوان اشتند آمده برایشه دست
از آن بر نمیداشتند و بر بحث دا جماعی که حقیقتش معلوم شد نمی اوختند
و جمهور شیعه بر آنند که نص کرده بر علی بن ابی طالب بنصوص جلیه و خفیه
اما نص خفی متفق علیه است میان جمیع طوایف شیعه و اما نص
جلی مختص اند بان جمهور امامیه و مراد از نص جلی آنست که دلالت
بر معنی مراد بالنص کند و محتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل قوله عم
علی امامکم و خلیفتی فیکم من بعدی و قوله علیه السلام سلموا علیه
بامرة المومنین و قوله علیه السلام لعلی ع اخذ ابیده هذا خلیفتی فیکم
من بعدی فاسمعوا له و اطیعوا و قوله علیه السلام و قد جمع بنی
بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی و یوازرنی یکن اخی و وصیی و خلیفتی
من بعدی فبایعه علی علیه السلام چه دلالت این احادیث بر
امامت و خلافت بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله ضروری است مانند
دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر معنی مراد از این الفاظ و دلیل
بر وجود این نصوص تواتر است نزد امامیه خلف عن سلف چه راویان
و ناقلان این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از طبقات و زمانی
از ازمنه از کثرت عدد و تفرق بلاد و عدم اجتماع باهم در مکانی از اماکن
بحدیست که عقل تجویز نکند اتفاق و تواطؤ ایشان را بر کذب و طریق
تحصیل علم بتحقیق این تواتر تتبع کتب و تصانیف علماء امامیه است چه عدد

رواة و علما و مصنفین امامیه در هر زمانی از کثرت بحدیست که شک نیست
در بلوغ بمرتبه تواتر و وجود علما و رواة و تصانیف بر متتبع مخفی نمی تواند
بود چنانکه مثلا وجود شعرا و دواوین شعرا بر متتبعین اشعار پوشیده
نشده اند بود و تفرق علما و رواة مذکورین در بلاد متباعده و ملاقات و صحبت
باهم و عدم آن نیز معلوم است چنانکه در طبقه شعرا مثلا و گمان اینکه این
کتب و تصانیف متکثره مجهول و مختلف باشد مانند آنست که جمیع دواوین
شعرا مجهول و مختلف باشد فظهر بطلان ما قاله علماء اهل السنة من
ان دعوی النص الجلی مما وضعه هشام ابن الحکم و نصره ابن الراوندی و ابو
عیسی الوراق کما فی شرح المقاصد و غیره چه در زمان هشام ابن الحکم
از علماء امامیه و ثقات اثنا عشریه منصوفین مشهورین مصنفین افزون
از حد تواتر بودند بلاشبهه همه از اصحاب سید و صدیق معدلین ابی عبد الله
جعفر بن محمد الصادق علیه السلام و از اکثر ایشان کتب و تصانیف متواتر
دستداول بین مخالفین اگر نسبت اختلاف این مذهب و این قول بجعفر
الصادق علیه السلام میشود دند گنجایش داشت چه همه آن علما و ثقات در آن
زمان از اصحاب آنحضرت بودند و رواة و ثقات و معتمدین وی و بای نسبت
معروف و مشهور حتی که این مذهب بین الجمهور از این جهت مشهور بمذهب
جعفریه شده لیکن حدوث مذهبی و طریقه که بتقدیر اختلاف مختلف
آنحضرت باشد اما چون جلالت و منزلت آنحضرت بین الجمهور نیز
بمرتبه ایست که توهم اختلاف و ابداع در حق او نتوان نمود لهذا بعضی
از مخالفین حرف این نسبت از آنحضرت نموده بهشام ابن الحکم که از
اجله اصحاب آنحضرت است متعلق ساخته اند و در حقیقت همان منحرف

بالضرورت لیکن صرفه دران نیست وبالجمله تدین انحضرت باین دین ونجابت ابا
واولاد وی از ائمه اهل البیت الطاهرین در ظهور برتبه ایست که انکار ان دیگر ستیزه
ازان ملحق بانکار ضروریات واولیاتست وکفی بذلک لنا مستندا دیباچه
شرح مقاصد درین انکار مثل رضي الله عنک دارضاک ومثل جعلت فداک
وامثال انکه جناب مقدس رضوی علیه السلام در ظهر عهدنامه مامون بخط خود
مبارک نوشته تمسک جسته داعتقاد وتبری ائمه طاهرین ازین مذهب کرده هیهات
هیهات بلی دو شبهه هست اهل سنت را در انکار وجود نصوص مذکوره وتواتر
ان که محتاج بدفع است در رفع استبعاد ازان یکی انکه اگر نصوص مذکوره موجود
می بود هر اینه متواتر می بود لتوفر الدواعی علی نقله واگر متواتر می بود افاده
علم بجهت ما میکرد لان ذلک هو مناط التواتر وحال انکه افاده علم نکرده واما
فخر رازی در اربعین سوگند بخدا وایمان یاد کرده که خبر نصوص اثری که افاده
ظن کند ودر دل او ما نکرده فضلا عن القطع وجواب ازین شبهه انست که عدم
افاده علم فضل للشما بنابر دو وجه تواند بود اول انکه سابقا اشاره شد باین
که علم حاصل بتواتر تواند بود که نظری باشد چنانکه تواند بود که ضروری باشد
وبیانش انست که گاه باشد که عدد ناقلین بحدی وکیفیت نقل بنوعی باشد
که احتمال تواطو بر وضع بالبدیهه منتفی باشد ولهذا احتیاج بنظر وتامل نباشد
مانند علم ما ببطلان مامو وگاه باشد که نه چنین باشد بلکه نفی احتمال تواطو
موقوف بنظر وتامل در احوال ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان وتباین
الاوطان وامثال ذلک کما فیما نحن فیه پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه
احوال ناقلین این نصوص از علما ومصنفین امامیه ومطالعه کتب وتتبع
مصنفات ایشان کنید شک نکنید در صحت ان نصوص وجزم کنید بعدم

احتمال مواضعه میان ناقلین ان وجه دویم انکه سابقا در شرایط گذشت که افاده علم
در خبر متواتر مشروطست زایدا علی الشرایط المعتبره بخلو ذهن کرده سامعین
از اعتقاد وجزم بنقیض مضمون خبر چه اگر سامعین جازم بنقیض باشند البته افاده
علم نتواند کرد وچنانکه در جمیع مسایل نظریه برهانیه پس طریق استبصار وطلب حق
در امثال این مقدمات انست که طالب خود را مثل ذی الشبهة بین طرفی
الخلاف گرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب معتقد وی که عمرهای دراز خلف
عن سلف برسه ان خلافت وتعصب ورزیده بر وظاهر شود وبلا تامل و
توقف وعصبیت انقیاد حق تواند کرد وبعد از تامل وملاحظه در نصوص
مذکوره واحوال ناقلین ان وتتبع کتب ومصنفات علمای این مذهب بنماید
تا حق براو ظاهر شود وعلم حاصل گردد واگر چنین کند وباین شرایط عمل نماید
سوگند که فخر رازی یاد کرده اضعاف ان یاد میکنیم وضامن میشویم که البته
علم حاصل شود وحق ظاهر گردد وشبهه دویم انکه اگر نص بر علی موجود و
متواتر می بود هر اینه علی علیه السلام محاجه ومنازعه می نمود وطلب حق خود
میکرد وجایز نبود اورا که تقاعد ازان کند سیما باعتقاد که شیعه مدعی
ان اند ونیز اگر خلافت حق اوی بود بنصوص مذکوره تهاون وعدم قبول
خلافت بعد از قتل عثمان جایز نبود وحال انکه چون عرض خلافت بر او
کردند تا چند روز قبول ننمود وگفت که دیگری را اختیار کنید ونیز
اگر وجود نص محقق ومتواتر می بود هر اینه علی علیه السلام با معاویه
بان محاجه می نمود وبه بیعت مهاجرین وانصار وبالجمله جمیع امور مذکوره
دلیلست بر عدم نص وانچه شیعه معتذر باشند که طلب حق ننمودن و
منازعه ومحاربه با ابوبکر نکردن مبنی بر خوف وتقیه بود وصورتی ندارد

بنا بر انکه هنوز اول نزاع بود و خلافت استقرار نیافته و شوکت بهم نرسیده
و حال انکه علی علیه السلام در کمال باس و شجاعت و دلیری بود و بنی عبد المطلب
همه با او بودند و اکثر مهاجرین و انصار و اجله صحابه کبار مطیع و منقاد او
وکانت فاطمة علیها السلام مع علو منزلتها زوجته والحسن والحسین صلوات الله
علیهما مع کونهما سبطی رسول الله ص کانا ولدیه والعباس مع علو
قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی ع امدد یدک ابایعک حتی یقول
الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا یختلف فیک اثنان والزبیر مع
شجاعته کان معه حتی قیل انه سل السیف وقال لا ارضی بخلافة ابی بکر
وقال ابو سفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملان
الوادی خیلا و رجلا و انصار خود در خطبه سکره سید استشهد ابو بکر را بنا بر
انکه بر دارست الائمة من قریش دفع ایشان از توقع خلافت نمود و عمر دوم
مطلق کردانید و نیز ممتنع است عادة که کافه اصحاب عارف نصوص مذکوره
باشند و همه اتفاق کنند در کتمان ان و یکی از انها اظهار ان نکند و حال
انکه عمر خود را باطاعت و خدمتکاری و جانفشانی رسول گذرانیده باشند
و اموال خود را در راه او صرف کرده و بذل نصرت و یاری حسب المقدور
نموده همه یکباره انچنان بی لغتی بظهور رسانند و کتمان نص وی نمایند لا
جل شیخ ضعیف جبان علی رایکم لا مال له ولا شوکة و اگر نص مینبود همانه
انصار بان تمسک شده دفع ابو بکر از خلافت مینمودند چنانکه او دفع ایشان
بروایت مذکوره نمود و امام فخر در کتاب اربعین گفته که از شیعه بغایت عجب است
چه گاهی در وصف شجاعت علی علیه السلام بحدی میرسند که از مقتضای عقول
بیرون باشد و گاهی در ضعف و عجز بمرتبه تنزل می نمایند که با شیخ ضعیف جبانی

باعتقاد

باعتقاد ایشان بر نیاید و این نیز لائق از معقول خارج باشد و جواب ازین
شبهه انست که این تقریر اگرچه خالی از عالم بلندی نیست اما نزد خواص
و کارآگاهان و مستبصران در حقایق امور و متدربان در تتبع روایات
و تواریخ و سیر و احوال صحابه بغایت ضعیف و بی صورتست بجهة انکه بر علی
علیه السلام واجب نبود منازعه و مخاصمه با قوم و طلب حق بنصب حروب و فتن
و اشوب بلکه بر قوم واجب بود که در تقدم او نهادن و گردن اطاعت و خد
مت کاری بر میان بستن و بران حضرت زیاده ازین نبود که امتناع ازین
امر نماید و خود را در معرض قبول این شغل در اورد چه امامت و خلافتی که
ما حق او میدانیم امریست الهی و فرمانیست نبوی و ریاستی است ربانی
و نیابتی است سبحانی و وجوبیست متعلق بطرفین امام و رعیت و رئیس
و مرئوس واجب بر امام و رئیس در بعد از اظهار شان خود است و اگر ظاهر
نباشد قبول و مباشرت و واجب بر رعیت و مرئوس طلب و معرفت
امام و رئیس و بعد از معرفت وجدان انقیاد و اطاعت و چون اظهار
و تعریف امام و رئیس و خلیفه از رسول صلی الله علیه و آله صادر در نصوص نقل افتاده
بود واجب بر همه اصحاب مبادرت بود بخدمت امام منصوص علیه و مهیا
شدن بجهت قبول امر و امتثال فرمان وی نه آنکه گذاشتن امام و مشغول
شدن بتعیین خلیفه و بی لغت کردن نص پیغمبر صلی الله علیه و آله و چون اصحاب
امامرا بتجهیز پیغمبر گذاشتند و بر امور وی اهمال کردند و بتعیین امام و خلیفه
از نزد خود و برای های خود مشغول شدند و تا هنگام فراغت امام منصوص علیه
تعیین خلیفه کرده کمر اطاعت و انقیاد وی بر میان بستند بر امام منصوص
علیه بترک الامر واجب نبود مگر مبادره و مخاصمه و منازعه با کافه اصحاب بستن

وچگونه واجب باشد که محاربه ومخاصمه موقوف بوجود اعوان وانصار است وعلی
علیه‌السلام هرچند متصف بکمال شجاعت بود وشجاعت یک تن تنها بر یک
دو معاون نیز با قاطبه اصحاب وقبایل احزاب چه تواند کرد وچگونه عجزی و
ضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد واز اینکه بطریق خرق عادت تواند
کرد بر انبیا واوصیا نیست که بخرق عادات افنای خصم خود کنند ونیز مصلحت
در افنای اصحاب وتفریق کلمه نبود وابوسفیان را چه بهره بود واز اینکه اسلام
بر طرف شود وشریعت برهم خورد بلکه غرضش از ملامت بنی عبد مناف نبود
مگر تهیج فتنه واشوب وقتال وهلاک مسلمانان تا بکام دل خود برسد وکفر
وشرک باطنی را ظاهر واشکارا تواند کرد وبخواطر جمع بضلالت جاهلیت
اولی عود تواند نمود ساده لوحی میباید که ابوسفیان واولاد واتباع اورا
مؤمن ومسلمان حقیقی داند واز جمله اهل دین شمارد وبافعال واقوال ایشان
اعتماد نماید علی علیه‌السلام باتفاق عقلا سید ارباب عقول وقدوه اهل هوش
بود چگونه هرکس را نشناسد وراه بمقصد وغرض هرکس نبرد واینکه آنحضرت
قبول بیعت عباس نفرمود بنابران بود که امر آنحضرت موقوف بر بیعت
نبود بلکه حق وی بنص وتصریح ثابت ومحقق بود وبیعت عباس در اظهار
واثبات حق وی زیادتی بر نص رسول نتوانست نمود هرگاه مخالفت نص
رسول نمودند عدم اعتداد به بیعت عباس ومخالفت آن صعوبتی نداشت
وحال آنکه بیعت ابوبکر در میان بود وبا وجود آن قبول بیعت عباس
نمودن فتح باب خلاف وتفریق کلمه بود ومؤید اینست آنچه جماعتی از
علما کما قال فی الطرایف روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت که
دست بده تا با تو بیعت کنم بخلافت علی اعتذار نمود وبقلت ناصر وخوف

ا۱۶۱ا

ارتداد واکثر مسلمین وطمع کفار در اسلام وان الله امره بالصبر کما جرت علیه
سنة جماعة من الانبیاء والاوصیاء حتی یجدوا انصارا یقوم بهم الحجة
ونیز قبول بیعت عباس کردن در ثبوت حق تمسک به بیعت عباس جستن
تمکین مخالفان بود در اعتبار بیعت واختیار در انعقاد امامت واین
قضیه الستی بالتقیه قبول بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه این حال
مبدا امر بود ودر زمان عثمان امر بیعت بقرار یافتن خلافت خلیفتین بمجرد
بیعت مستقر شده وبنابرین بود مضایقه وتهاون علی علیه السلام در قبول
خلافت بعد از عثمان چه برآنحضرت بعد نبود قبول خلافت کردن آن وجایز نباشد
تهاون در ان ونیز همین بود سبب آنکه حضرت در محاجه معویه به بیعت
مستند شده نه بنص چه نص متروک شده واعتبار بیعت متعین گشته واما
حکایت انخداع انصار از ابوبکر ومعارضه نکردن با او وقبول خلافت او
کردن وبیعت نمودن با او موقوفست باطلاع گشتن بحقیقت حال وبیانش
بوجه اجمال وقدر مشترک روایات واخبار وسیر وتواریخ انست که حضرت
رسول صلی الله علیه وآله پیش از حدوث عارضه مرض الموت اسامة ابن زید را
امیر لشکر ساخته بود وصحابه را مامور ساخته بمتابعت وی در سیر بجانب موته
وفلسطین ودر مرض الموت روزی تکیه بر دوش علی وعباس نموده نزد مهاجرین
سیما انصار که بر در خانه مبارک ازدحام نموده بودند بیرون آمده وصیت
بلیغی فرمود واسامه را امر نموده بخروج با مهاجر وانصار واسامه گفت دستوری
ده که انقدر اقامت کنم که عارضه بصحت مبدل شود که دلهای ما تاب نمی‌آرد
که ترا بدین حال گذاشته از خدمت تو دوری نمایم حضرت تاکیدی بلیغ و
مبالغه عظیم در خروج نمود ومکرر فرمود که جهزوا جیش اسامة لعن الله المتخلف

عن جیش اسامة پس فی الحال اسامه بیرون رفته بیک فرسخی مدینه معسکر
ساخت و منادی رسول الله ندا داد که تخلف از جیش اسامه مکنید و هر که تخلف
کند لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جمله جماعتی که مامور بودند بمتابعت
اسامه و خروج از مدینه ابو بکر و عمر و ابو عبیده جراح بود و اسامه در کوچ کردن
از معسکر تعجیل مینمود و اصحاب تعلل میفرمودند و منتظر بودند که حال رسول الله
صلعم چون شود مرض رسول اشتداد یافته بعد از دو روز از خروج اسامه بمعسکر
وفات یافت لشکر خبر دار شده مراجعت نمودند و در مدینه ازدحام
و غلغله عجیب حالتی غریب روی نمود ابو بکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد
امد بانگ زد که یا ایها الناس اگر محمد مرده رب محمد زنده است کلامی که
سابقا مذکور شد بر زبان راند انصار این سخن شنیده روی بخوانه
سعد بن عباده نهادند که بزرگ و سید قبیله خزرج بود از انصار و بیمار بود در
سقیفه ابن ساعده که محل اجتماع و دیوان ایشان بود آوردند و عمر خبر دار
شده با بو بکر رسانید و با ابو عبیده هر سه روی بسقیفه نهادند از ازدحام
عظیم در سقیفه روی داد و بعد از گفتگوی بسیار ابو بکر با انصار گفت که شما
با بو عبیده یا بعمر دعوت بکنید و هر دو را سزاوار خلافت میدانم ایشان
هر دو با بو بکر گفتند که حاشا که بر تو تقدم کنیم و انت صاحب الغار و ثانی
اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند ما راضی باین نیستیم و بای تقریر
هم داستان نشویم بل منا امیر و منکم امیر ابو بکر مدح و ثنای انصار اغاز نمود
و فضل و تقدم ایشان را بیان کرد و عمر لعنة الله علیه بانگ بر اورد که دو شمشیر
در یک غلاف نگنجد و بالجمله ابو بکر مر انصار را بر وریث الائمة من قریش و بوعده
انکه وزارت از ایشان باشد تسکین میداد و انصار بامارت سعد بن عباده

علوی عظیم داشتند و بشیر بن سعد انصاری که سید و بزرگ قبیله اوس
از انصار بود و بر سعد بن عباده حسد برد که مبادا انصار سعد را امیر گردانند
و و ورف و این امر کوشیده با ثلثه مذکوره هم داستان شده بامارت فی نفس
رضا داد ابو بکر اعاده کلام سابق نموده گفت بهر کدام از ابو عبیده و عمر
که خواهید بیعت کنید این هر دو نیز تکرار کلام خود نموده با ابو بکر بیعت
نمودند و بشیر بن سعد سید اوس گفت انا ثالثکما او نیز بیعت کرد و
قبیله اوس دیدند که سید ایشان با ابو بکر بیعت نمود همگی مبادرت نموده
بیعت نمودند و از ازدحام عظیم شده سعد بن عباده که مریض بود نزدیک شد
که در زیر دست و پا هلاک شود فریاد بر اورد که قتلتمونی فقال عمر اقتلوا سعدا
قتله الله قیس بن سعد بر خواسته بلحیه عمر او یخت و خشونت و دشنام اغاز نهاد و
ابو بکر برفق و مدارا تسکین فتنه داد و سعد بن عباده را بر داشته بخانه وی بردند
و روز دیگر نزد وی فرستادند که با ابو بکر بیعت کند فقال لا والله حتی
ارمیکم بکل سهم فی کنانتی و اخضب منکم سنان رمحی و اضربکم بسیفی واقاتلکم
بمن اتبعنی من اهل بیتی و عشیرتی و ایم الله لو اجتمعت الانس و الجن ما
بایعتکما ایها العاصیان الجاهلان پس بشیر بن سعد گفت او مردی نحیف
لجوج است وی را رها کنید ملیس ترکه بضار پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان
بیعت نکرد تا زمان عمر بیعت نکرده از دنیا رفت و بالجمله در ان روز صحابه
در منازعه خلافت بودند و علی علیه السلام با جمعی از بنی هاشم مشغول تجهیز
رسول الله صلی الله علیه و آله و بعد از فراغت از ان بهم در مسجد نشسته بنو هاشم
نزد وی مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره بر عبد الرحمن بن عوف
اجتماع کرده همه در مسجد بودند که ابو بکر و عمر و ابو عبیده کار خلافت ساخته

و بیرون رفته بمسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید قوموا فبایعوا ابابکر
فقد بایعته الانصار عثمان و عبد الرحمن با اتباع خود بیعت نمودند و علی علیه السلام
بمنزل تشریف فرمود و زبیر و بنی هاشم در خدمت وی بودند پس عمر
با اسید بن حضیر و سلمة بن سلامه و جماعتی نزد بنی هاشم و علی رفت
و گفت بیعت کنید با ابو بکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند سلمة بن سلامه
شمشیر از دستش کشید و عمر ازو گرفته بر پای زد تا شکسته شد پس جماعت
بنی هاشم نزد ابو بکر حاضر شدند عمر گفت بایعوا ابابکر فقد بایعه الناس و اگر
ابا کنید هر آینه شمشیر در شما گذاریم پس بنو هاشم یک یک مبادرت به بیعت کردند
تا کسی نماند مگر علی ابن ابی طالب علیه السلام فقالوا له بایع ابابکر فقال
علیه السلام انا احق بهذا الامر منه وانتم اولی بالبیعة لی چه شما بحجت
قرشیت و قرابت رسول درین امر بر انصار غالب شدید و از دست ایشان
گرفتید و انا احتج علی الانصار انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا وصیه
و وزیره و مستودع سره و علمه و معلوم است که حضرت با ایشان درین
وقت که ترک نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول صاحب شده
در مقام شدت و غلاظت و اخذ بیعت بر سبیل عنف و غلظت بودند
اگر محاجه بنصوص میکرد هر آینه متضمن تخطیه جمیع صحابه بودند از مهاجر و انصار
در مخالفت رسول و ترک نصوص لامحاله اینمعنی در تغلیظ و تشدید ایشان
می افزود و بالعزا انکار ان و عناد و لجاج و مکابره در ان لازم می آمد پس مناسب
بود با ایشان محاجه کردن بانچه ایشان با انصار کرده بودند و این فی الحقیقة
تعلیمی و تلقینی بود مر انصار را که بخلافت ابو بکر بالطبع راضی نبودند لیکن
چون شقاوت کار خود کرده بود رند نفعی نکرد و متفطن نشدند و عارف فعل را

از تامل

از تامل درین منقول حقیقت حال بنهایت ظاهر تواند شد اما استبعاد انکه
اصحاب رسول چگونه بترک نص و مخالفت وی کرده اقدام بر چنین امری نموده اند
بنهایت عجیب است از کسی که مطلع با حوال صحابه بوده و در سیر و تواریخ و اخبار
و روایات خوضی نموده باشد و بس است در رفع این استبعاد انچه از عمر
بظهور رسید در منع کتابت وصیت رسول در حالت مرض الموت چنانچه شمه از ان
مذکور شد و ابن ابی الحدید که یکی از اعاظم اهل سنت است در شرح نهج
البلاغه نقل کرده از یکی از علمای اهل سنت که پرسیدم از استاد خود و فلان
که از اعاظم علمای ایشان است که ایا ممکن باشد و جایز تواند بود انچه را
فرقه مدعی اند از نص جلی و روا باشد صدور نقض وسیع صحابه مر انرا و اخفای
ان بالکلیه و اقدام بمخالفت ان استاد از این سوال بنهایت اشفته شده
انگاه گفت بلی ممکن است و بعید نیست و وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند
ابو بکر و عمر و مانند ایشان در حیوة رسول صلی الله علیه و اله با وی معارضه میکردند
و احکام وی را تغیر میدادند و قریب بسی قضیه با شجار ازین مقوله ذکر نموده
از جمله انکه روزی حضرت رسول صلی الله علیه و اله نعلین خود را ببلال یا ابو هریره
عطا فرمود و گفت که در شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند که من قال لا اله
الا الله دخل الجنة عمر در بازار باو رسیده خشونت اغاز نهاد و نعلین از
دست او گرفته نزد حضرت رسول آمد که میخواهی مسلمانان دست از اعمال
صالح بدارند و غلظت بسیار نمود و حضرت گوش بسخن عمر کرده تغیر ان فرمود
و از انجمله حکایت قلم و کاغذ طلبیدن را در مرض الموت نقل کرده و بالجمله گفته
که چون ایشان احکام و اوامر رسول را در زمان حیوة وی تغیر میدادند و از
پس رفت و عامه صحابه این حالت مشاهده می نمودند چرا نتوانند بود که بعد از

وفات وی نیز بنا بر مصلحتی که دانسته باشند تغیر وصیت وی کنند و بمقتضای
مصلحت وقت عمل نمایند واز جمله مصلحتها گفته اند ان بود که خاطر اکثر صحابه
علیه السلام گران بود وبالطبع دبان جناب نفاری داشتند بنا بر انکه کم بود
از صحابه که علی علیه السلام خونی وی نباشد وپدر وبرادر واعمام واخوان وقبیله
وعشیره وی در دست انحضرت مقتول شده باشند ونیز تصلب انحضرت در دین
ودر اجرای امر ونواهی الهی وعدم مداهنه وی در اقامت حدود الله وتنفیذ احکام
الله معلوم همه بود وهیچکس نیست که مداهنه ومساهله در امور مطبوع وی نباشد
وجماعتی را که غرض دیگر نبود لااقل این غرض موجب تهاون در اظهار حق وتغافل
ازان شده ونیز وصیت ونص موجب ان بود که امامت وخلافت مخصوص بر
جماعتی محصور معدودی معدود باشد وانمعنی موافق طبع مردم نبود وچه میخواستند
امامت وخلافت متداول باشد بین الناس مانند سلطنت تا بهر کسی در هر
سلسله تواند منتقل شد وغلبه حب وجاه وریاست در طبایع جمیع طوایف
ناس سیما قبایل عرب معلومست وعمده در تجویز جمیع امور مذکوره تجویز
مخالفت رسول است باجتهاد واعتقاد اجتهاد در پیغمبر چنانکه مذهب اهل سنت
است وبنا برین چه استبعادی باشد در مخالفت نص چه مخالفت نص نیز یکی
از مخالفتهاییست که از هر یک واقع شده وهرگاه از عمر که افضل ناس
باشد بعد از ابی بکر باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت وسایر
مخالفتها در حیوة رسول واقع تواند شد وهیچ گونه استبعادی نباشد
پس از سایر ناس که دون مرتبه او باشند بمراتب کثیره اخفای چیزی چند
که شنیده باشند وعدم اظهار ان بعد از وفات رسول با میل ورغبت
افاضل ناس باخفای ان در احتمال انکه مبنی بر اجتهادی وگمان مصلحتی

بلند

باشد چه مستبعد تواند داشت وحال انکه اهل سنت در کتب احادیث خود
نقل کرده اند روایاتی که دلالت بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر ومذمت پیغمبر
مر ایشانرا بر انچه احداث خواهند کرد بعد از وفات وی وگواهی دادن
پیغمبر بر زوال ایشان از جمله در کتاب طرایف نقل کرده از کتاب جمع
بین الصحیحین فی الحدیث الخامس والعشرین من المتفق علیه از سهل بن سعد
که گفت شنیدم از رسول الله صلی الله علیه واله که گفت من پیش از شما
وارد خواهم شد بر حوض وان حوضیست که هر که بر و وارد شود از و
بیاشامد وهر که از و بیاشامد هرگز تشنه نشود وبعد از من وارد خواهند
شد بر من اقوامی که من ایشانرا بشناسم وایشان مرا بشناسند ثم یحال
بینی وبینهم یعنی پس ایشانرا منع کنند از من پس من گویم که ایشان از منند
فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد
از تو چها کرده اند فاقول سحقا سحقا لمن بعدی فی غیر یعنی دوری باد
از من کسی را که تبدیل وتغییر کفر در من کرده بعد از من وایضا فی الجمع بین الصحیحین
فی الحدیث الستین من المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی صلی الله
علیه واله قال الا وانه یجاء برجال من امتی فیوخذ منهم ذات الشمال فاقول
یا رب اصحابی فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد الصالح
اذا کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم قال فیقال ان هم
لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم یعنی زود باشد که اورده شوند
گروهی مردانی از امت من پس ایشانرا بگیرند وبجانب اصحاب شمال برند پس
من گویم یارب ایشان اصحاب من اند پس قایل گوید تو چه میدانی که ایشان
چه کردند بعد از تو پس من گویم همچنانکه عبد الصالح عیسی علیه السلام گفت یعنی

حکایتی که در قران از عیسی علیه السلام نقل شده خواهم گفت و مضمون ان ایه
با ایات دیگر قبل ان و انست که چون روز قیامت خدای تعالی بعیسی علیه السلام
گوید که ایا تو گفته بودی قوم خود را که ترا و مادر ترا خدا اخذ کنند و بخدایی
پرستش کنند عیسی علیه السلام گوید بار خدایا من چگونه گفته باشم چیزی را که حق
من نیست گفتن ان و من نگفته ام با ایشان بغیر انچه تو فرستاده بودی و ان
عبادت پروردگار من و ایشانست و من شاهد بودم بر ایشان ما دامی که
بودم در میان ایشان و چون تو فوت کردی تو رقیب و ناظر بر ایشان
بودی و تو بر همه چیز شاهدی و اگر عذاب کنی ایشان را همانا بندگان
تواند کسی را بر تو سخنی نتواند بود و اگر عفو کنی از ایشان پس تو
غالبی و دانا بمصالح پس حضرت پیغمبر ما باید که من چون ایه مذکوره را خوانم
قایل گوید که ایشان بعد از تو همیشه برگشتند بعقب خود از ان زمان
که تو از ایشان مفارقت کردی و ایضا فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی
والثلثین بعد المایه من المتفق علیه من مسند انس بن مالک قال ان النبی صلعم
قال لیردن علی الحوض رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم و رفعوا الی
اختلجوا من دونی فلاقولن ای رب اصحابی اصحابی فلیقالن لی انک
لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند شد بر من مردمانی که
صحبت من دریافته باشند تا انکه چون ببینند ایشان مرا و خواهند که بالا
بیایند نزد من دور بوده شوند از نزد من پس من خواهم گفت بار خدایا
ایشان اصحاب منند پس جواب گفته شوم که تو نمیدانی که ایشان چه کرده
اند بعد از تو و نیز احادیث بسیار در کتاب مذکور از ابی هریره و از عایشه
و از اسما بنت ابی بکر و سعید بن مسیب و از عبد الله بن مسعود و از حذیفه

بن عیان

بن عیان و غیرهم از هر یک بطرایق کثیره نقل کرده که مضمون هر یک نزدیک
بانچه ذکر شد و ظاهر است بر عارف فطن که ارتداد منسوب صحابه بعد از
پیغمبر به تبدیل و تغییر و احداث ما احدثوا نتواند بود مگر انچه با علی علیه السلام
و فاطمه صلوات الله علیهما و با سایر اهل البیت صلوات الله علیهم بعمل اوردند
یا بواسطه از غصب حقوق ایشان از مراتب و مقاماتی که حق سبحانه
و تعالی برای ایشان تعیین کرده بود و پیغمبر صلی الله علیه و آله بان خبر داده
و بالجمله هرگاه رسول صلعم خبر بارتداد ایشان داده باشد و بصحت رسیده
و در کتب خود و صحاح احادیث خود نقل کنند و استبعاد نمایند از
بنهادن و داشتن خبری چند که شنیده باشند و بنا بر اجتهاد و مصلحتی
که شما تجویز میکنید اظهار ان نکرده یا انکار هم کرده چه استبعاد باید کرد
و اما انکه همه اصحاب کتمان کردند و هیچ کس اظهار ان نکرد خلاف واقع است
بلکه هر کس از صحابه که اعتنایی بدین داری داشت و بهوا و دنیا نداشت
و غرضی در خواطرش نبود اظهار کرد و غایتی تر تب شد چه در همان روز
که بیعت ابی بکر منعقد شد و تکلیف بیعت بعلی علیه السلام کردند و علی
امتناع نمود و با ایشان محاجه کرده بانچه شمه از ان مذکور شد گفت
زیاده بر انچه مذکور شد یا معشر المهاجرین و الانصار الله الله لا تنسوا عهد
نبیکم الیکم فی امری و لا تخرجوا سلطان محمد من داره و قعر بیته الی
دورکم و قعر دورکم و تدفعوا اهله عن حقه و مقامه فی الناس فو الله
معاشر الجمع ان الله قضی و حکم و نبیه اعلم و انتم تعلمون انا احق بهذا الامر
فیکم ما کان القاری بکتاب الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر الرعیة
و الله انه لفینا لا فیکم فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا و انفسرا

قد یکم بشر من حل یثکم یعنی حذر کنید از خدای تعالی و فراموش مکنید عهد
پیغمبر خود را در باره من و سلطنت پیغمبر صلی الله علیه و آله را بیرون مبرید
از سرای وی و بیخ خانه وی بسوی سراهای خود و بیخ خانهای خود و دفع
مکنید اهل و سزاوار حق را از حق و مقامی که او راست در میان مردم
براستی که خدای تعالی حکم کرده و پیغمبر خود اعلام نموده و شما همه میدانید
که ما اهل البیت احق و اولاییم باین حق از شما ما دام که قاری کتاب الله
و فقیه فی دین الله و مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت در میان ما اهل
بیت باشد و همه میدانید که چنین کسی در میان ماست نه میان شما
پس پیروی هوای خود مکنید که هر اینه دوری از حق می افزاید و فاسد
میکنید عملهای قدیم خود را به بدیهای جدید خود و چون حضرت این کلام
مذکور را ادا نمود بشیر بن سعد انصاری و سایر انصار همه گفتند یا ابا الحسن
اگر این سخن که فرمودی پیش از بیعت ابی بکر از تو می شنیدیم و میدانستیم
که ترا رغبت بخلافت ماست هر اینه همه با تو بیعت میکردیم و دو کس
در باره تو نمی گفت نمی ورزید حضرت فرمود که من حضرت رسول را تجهیز
نکرده و دفن ننموده می آمدم و با شما منازعه خلافت میکردم و الله
که من نترسیدم که کسی با ما اهل بیت منازعه کند در خلافت و گمان
نداشتم که حضرت رسول روز غدیر حجت برای کسی گذاشته باشد
و قایلی را راه سخن تواند بود و پس بخواهید طلبید مردم را البقیة غدیر
و زید بن ارقم روایت کرده که دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران
بدر بودند گواهی دادند و من نیز گواهی داشتم و کتمان نمودم از آن است
که حق تعالی بصر مرا از من گرفت و نابینا شدم و در آنروز آوازها بلند کردند

و گفتگو بسیار

و گفتگو بسیار شد عمر ترسید که مردم گوش بسخن علی علیه السلام کنند و از او
وی منفسخ شود پس گفت یا ابا الحسن خدای تعالی مقلب القلوب است دل
ترا بسوی ما خواهد گردانید و گمان ندارم که تو مخالفت جماعت روا داشته
باشی و مردم متفرق شوند و ابان بن تغلب روایت کرده گفت که پرسیدم
از ابی عبد الله جعفر بن محمد علیهما السلام که آیا هیچ کس از اصحاب رسول الله
صلی الله علیه و آله بر فعل ابو بکر و نشستن او بجای رسول الله انکار نکرد آنحضرت
فرمود که نعم دوازده کس از مهاجرین و انصار شش کس از مهاجرین خالد بن
سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی و ابوذر غفاری و
مقداد و عمار و بریده اسلمی و شش کس از انصار ابو الهیثم التیهان و سهل
و عثمان ابنا حنیف و خزیمه ابن ثابت ذو الشهادتین و ابی بن کعب و ابو
ایوب انصاری چون ابو بکر بر منبر رفت باهم مشورت نمودند که بروند
و او را از منبر رسول فرود آرند و بعد از گفتگو قرار دادند که بخدمت
حضرت امیر رفته رخصت آنحضرت اقدام برین امر نمایند پس بخدمت
آنحضرت رفته گفتند یا امیر المؤمنین ترکت حقا انت احق به و اولی
منه لانا سمعنا رسول الله صلی الله علیه و آله یقول علی مع الحق و الحق
مع علی یمیل مع الحق کیف مال و ما اراده داریم که برویم و ابو بکر را از منبر
رسول فرود آریم آمده ایم تا با تو مشورت نموده رخصت حاصل کنیم حضرت فرمود
که و الله اگر شما این کار کنید و یقین است که از عهده این کار بیرون نمی توانید
آمد پس چنان است که شمشیر ناکشیده بجنگ من آمده باشید اگر شما این
کار کنید ایشان هر اینه بر سر من خواهند آمد که بیعت کن و گرنه ترا میکشیم
و آنوقت بر من لازم خواهد شد که ایشان را بجنگ از خود دفع کنم و پیغمبر بمن گفت

که امت من بعد از من با تو غدر خواهند کرد و عهد مرا در باره تو خلاف خواهند
نمود و تو با من بمنزله هارونی از موسی و امت بعد از من بمنزله امت موسی اند
بعد از موسی که بعضی تابع هارون شدند و دیگران تابع سامری یا من گفتم
یا رسول الله چه میفرمایی که من در آن روز چکنم فرمود اگر اعوان
بیابی جهاد کن با ایشان و الا دست از ایشان باز دار و احقن دمک
حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود لیکن بروید و ابوبکر را خبردار گردانید
و بیاورید پس بیاورید تا حجت بر ایشان تمام تر شود پس ایشان بمسجد آمدند
هر یک علیحده بسخن در آمده با ابوبکر گفتگوی بسیار نمودند نقلست که
جماعت مذکوره در وقت وفات رسول غایب بودند چون حاضر شدند
ابوبکر خلیفه شده بود و ایشان از اعیان صحابه و اعلام مسجد نبی صلی الله
علیه و آله بودند و با جمله بمسجد حاضر شده اول خالد بن سعید برخواست
و گفت اتق الله یا ابابکر تو میدانی که پیغمبر یوم بنی قریظه در حالتی که خدا تعالی
وی را فتح داده و علی علیه السلام جماعتی از صنادید رجال ذوی شوکت ایشان را
کشته بود گفت یا معاشر المهاجرین و الانصار انی موصیکم بوصیة
فاحفظوها و مودعکم امرا فاحفظوه الا ان علی ابن ابی طالب امیرکم
بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربی الا و انکم ان لم تحفظوا فیه
وصیتی و توازروه و تنصروه اختلفتم فی احکامکم و اضطرب علیکم امر دینکم
و ولا کم شرارکم الا ان اهل بیتی هم الوارثون و العالمون بامر امتی
من بعدی اللهم من اطاعهم فی امتی و حفظ فیهم وصیتی فاحشرهم فی زمرتی
و اجعل لهم نصیبا من مرافقتی یدرکون به نور الاخرة اللهم و من اساء
خلافتی فی اهل بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها کعرض السماء و الارض چون

خالد این

خالد این سخن گفت عمر برخواست و گفت اسکت یا خالد فلست من اهل
المشورة و لا ممن یقتدی برأیه خالد گفت اسکت انت یا ابن الخطاب که
تو بزبان غیر خود سخن میگویی و بار کمان غیر خود اعتماد داری والله که قریش
میدانند که تو لئیم ترین قومی حسبا و ادناها منصبا و اخسها قدرا و اخملهم
ذکرا و اقلهم غنی عن الله و رسوله و انک لجبان فی الحروب بخیل بالمال لئیم
فی العنصر ترا در قریش نه فخری است و نه در حروب نامی و ذکری انک
فی هذا الامر بمنزلة الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر فقال انی
بریء منک انی اخاف الله رب العالمین فکان عاقبتهما انهما فی النار
خالدین فیها و ذلک جزاء الظالمین پس عمر آزرده شد و خالد نشست آنگاه
سلمان برخواست و بزبان فارسی گفت کردید و نکردید پس بعربی گفت
یا ابابکر الی من تسند امرک اذا نزل بک ما لا تعرفه و الی من تفزع
اذا سئلت عما لا تعلمه و ما عذرک فی تقدم من هو اعلم منک و اقرب
الی رسول الله و اعلم بتاویل کتاب الله و سنة نبیه و من قدمه النبی
صلعم فی حیوته و اوصیکم به عند وفاته پس شما سخن پیغمبر پس پشت انداختید
و وصیت او را فراموش گردید و خلف وعده و نقض عهد او نمودید و
عقدی بسته او را گشودید چه او شما را تحت حکم و فرمان و بزیر رایت اسامة
بن زید بسته بود و حذرا مثل ما اتیتموه و تنبیها للامة علی عظیم ما اجترمتموه
من مخالفة امره و عن قلیل یصفو لک الامر و قد اثقلک الوزر و نقلت
الی قبرک و حملت معک ما کسبت یداک پس اگر زود بحق برگردی و تلافی
گذشته نمایی و توبه کنی از گناه عظیم خود هر آینه نجات تو نزدیکتر خواهد بود
از روزی که تنها در حفره تنگ و تاریک خوابیده باشی و اعوان و یاری

دهند کان تو ترا او الذ شته باشند فقد سمعت کما سمعنا ورایت کما
راینا وترا منع نکرد دیده وشنیده تو ازین امری که تشبث شدی که هیچ
عذری ترا در تقلد ان نخواهد بود و دین و مسلمین را نیز از خلافت تو نصیبی
نتواند بود فقلدا عنه من الله ولا تکن کمن ادبر واستکبر پس ابو ذر
برخواست وسخنانی نزدیک باین بکفت وهمچنین یک یک برمیخواستند
وتبلیغ حجت میکردند ومضمون هم نزدیک بهم است اگر در نقل همه انها خوضی
رود بتطویل میکشد و در اخر ابوایوب انصاری برخواست وپس از حمد وثنا
وصلوات بر رسول وال وی کفت یا معشر المهاجرین والانصار اما سمعتم
قول الله عز وجل ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی
بطونهم نارا وسیصلون سعیرا وقال تعالی انا اعتدنا للظالمین نارا
احاط بهم سرادقها ایا میجو سیدا لیتام نزدیکتر از ایتام رسول الله که درین
روز جدا شان وفات کرد امروز شما غصب حق ایشان نمودید این بکفت
وکریه برابی ایوب زور آورده دیگر نتوانست سخن کفت وابو بکر تشسته بوده
ومعزم بر منبر بود که عمر کفت یا لکع اذا کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسک
هذا المقام یعنی ای لئیم هرگاه تو قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول خلافت
کردی پس دست او را گرفته فرود آورد و باهم بمنزل او رفتند وبالجمله انکار
جماعت مذکوره خلافت ابی بکر را ومحاجه کردن با او نزد طوایف محقق ثابتست
بنوعی که قابل تشکیک نیست چون سایر متواترات ولکن الله یهدی
من یشاء الی صراط مستقیم **فصل چهارم** از باب سیم از مقاله سیم در
ذکر بعضی از نصوص جلیه که در کتب اهل سنت بطریق ایشان منقول شده
وتعداد وتبیینی از کتب ومصنفات ایشان که مشتمل است بر نصوص صریحه در

خلافت علی علیه السلام وغرض از ذکر این نصوص با وجود غنای از ان
بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه محقه انست که معلوم شود بر صاحب فطنت
که انکار اهل سنت مر نص جلی را محض عناد است وظاهر گردد که انچه علمای اهل
سنت مانند فخر رازی وشارح مقاصد وغیر ان گفته اند که چیزی ازین نصوص
نزد ما نیست کذب محض است ونیز ظاهر شود که انچه فخر رازی سوگند یاد
کرده که نصوصی که شیعه مدعی انند اثری در دل ما نکرده مبنی بر قساوت
وعناد است از انجمله احمد حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است در مسند
خود نقل کرده از زاذان بن سلمان که گفت شنیدم از رسول الله صلی الله
علیه واله میگفت انا وعلی نورا بین یدی الله تعالی قبل ان یخلق ادم باربعة
عشر الف عام فلما خلق الله ادم قسم ذلک النور جزئین فجزء انا وجزء علی
ودر کتاب ابن شیرویه دیلمی وکتاب مناقب ابن مغازلی شافعی
همین حدیث با زیادتی مذکور است که مقصود از ذکر انست وهی انه قال
فلما خلق الله ادم رکب ذلک النور فی صلبه فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا
فی صلب عبد المطلب ففی النبوة وفی علی الخلافة مضمون مجموع انست که من وعلی نوری
بودیم نزد خدای تعالی پیش از انکه ادم افریده شود بچهارده هزار سال بعد از انکه
ادم افرید ان نور را در صلب ادم نهاد وهمیشه در صلب واحدی از
انبیا بود و در صلب عبد المطلب جدا شدیم من وعلی پس در من است
نبوت ودر علی است خلافت واز انجمله ثعلبی در تفسیر خود اورده
که چون ایه وانذر عشیرتک الاقربین نازل شد پیغمبر صلعم بنی عبد المطلب را
در ان زمان چهل نفر بودند جمع نموده ضیافت کرد ودر روزی دیگر نیز
طلبیده ضیافت نمود انگاه دعوت ایشان باسلام کرد وگفت من نذیرم از جانب

خدای تعالی بسوی شما آورده ام بجهة شما خبری که هیچکس نیاورده و آن
دنیا و آخرتست که اگر اطاعت من کنید دنیای شما بکام و آخرت شما بانجام
خواهد شد فاسلموا و اطیعوا تهتدوا آنگاه گفت کیست در میان شما
که قبول کند برادر و وزیر من شود و ولی و وارث من و وصی و خلیفه
من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند و علی علیه السلام گفت انا
تا سه نوبت پیغمبر صلعم اعاده این کلام نمود و در هر نوبت قوم ساکت می
شدند و علی میگفت انا پس پیغمبر گفت بعلی که انت یعنی توئی برادر
و وزیر و وارث و ولی و وصی و خلیفه من پس قوم برخواستند و با ابو
طالب میگفتند که برو و اطاعت پسر خود کن که او را بر تو امیر کردانید و
نیز احمد حنبل آورده که سلمان گفت یا رسول الله من وصیک حضرت فرمود
یا سلمان من کان وصی اخی موسی سلمان گفت یوشع بن نون پس حضرت
گفت فان وصیی و وارثی و من یقضی دینی و ینجز موعدی علی بن
ابی طالب و از انجمله در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی آورده در تفسیر
آیه و النجم اذا هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی الی قوله و هو بالافق
الاعلی و از انجمله ابن مغازلی در کتاب مذکور از ابوذر غفاری رضی الله عنه
نقل کرده که گفت قال رسول الله صلی الله علیه و اله من ناصب علیا علیه السلام
علی الخلافة بعدی فهو کافر و قد حارب الله و رسوله و من شک فی علی
فهو کافر و از انجمله ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه که از مخالفین اهل البیت
است در کتاب مناقب آورده باسناده الی عبدالله بن الصامت عن ابی
ذر قال دخلنا علی رسول الله صلی الله علیه و اله فقلنا من احب اصحابک الیک
محبوب ترین اصحاب نزد تو کیست که اگر امری حادث شود و اقعه روی دهد

با او باشیم و مخالفت او نکنیم قال هذا علی اقدمکم سلما و اسلامکما و از انجمله
ابن مردویه در کتاب مذکور آورده از ام سلمه رضی الله عنها و کانت الطف
نسائه و اشدهن له حبا گفت مولائی داشتم که تکفل من بود و تربیت
من کرده و حق بسیار بر من داشت و او دشمن علی علیه السلام بود و کان
لا یصلی صلوة الا سب علیا و شتمه مرا دلگفتم بدرستی که اگر نه این بود
که تو مولای منی در باب من و نزد من بمنزله پدری هر آینه ترا از ستری و از انچه
که پیغمبر بمن سپرده خبردار نمیکردم و لکن اجلس حتی احدثک و ما رایته
یعنی بنشین تا با تو حدیثی از انچه دیده ام در باره علی نقل کنم روزی که نوبت
من بود رسول صلی الله علیه و اله آمد بحجره من با علی علیه السلام دست بدست هم و
انگشتان با انگشتان یکدیگر مشبک کرده و دست دیگر بر دوش وی
گذاشته و بمن گفت یا ام سلمه حظ از حجره بیرون رو و خانه را جهت ما خلوت
کن پس من بیرون رفتم و ایشان داخل شدند و پیش هم نشسته باهم راز
آغاز نمودند و من آواز ایشان را میشنیدم و سخن نمی فهمیدم و ایشان با
یکدیگر راز میگفتند تا نزدیک شد که نهار بنیم رسد پس من بدر حجره رفتم گفتم
السلام علیک حضرت گفت داخل شو و بگائی که بودی بازگرد و بین باز
گشته آنقدر صبر کردم که عصر و ظهر قایم شد و ایشان همان تناجی میکردند
بار دیگر بدر حجره آمده گفتم السلام علیکم رسول الله صلی الله علیه و اله همان
کلام سابق اعاده نمود و ما برگشتم بجای خود و گفتم ذالت الشمس الا ان یحوج
الی الصلوة فیذهب یومی و امروز تا بنشینم چندان بمن دراز نمود که بار دیگر
روزی از آن دراز تر ندیدم پس پیش رفتم و گفتم السلام علیکم حضرت فرمود
نعم داخل شو من داخل شدم علی علیه السلام دست خود بر زانوی حضرت نهاده

بود و دهن نزدیک گوش مبارک او داشت و حضرت نیز دهن مبارک نزدیک
گوش علی داشت و باهم راز میگفتند پس چون من داخل شدم علی روی خود
بطرف دیگر کرده بر خواست و بیرون رفت انگاه حضرت مرا بر دامن خود نشانده
با من لطف و مهربانی بسیار اغاز نمود و گفت یا ام سلمه لا تلومینی فان جبرئیل
اتانی من الله بما هو کائن بعدی و امرنی ان اوصی به علیا من بعدی و
کنت بین جبرئیل و بین علی جبرئیل عن یمینی و علی عن شمالی و فرمود مرا
جبرئیل که بگویم بعلی انچه واقع خواهد شد بعد از من تا روز قیامت پس معذور
دار مرا و ملامت مکن که خدای تعالی برگزیده است از هر امتی پیغمبری
و برای هر پیغمبری وصیی و من پیغمبر این امتم و علی وصی من است فی عترتی
و اهل بیتی و امتی من بعدی پس من بمولای خود گفتم اینست انچه من مشاهده
کردم از علی دیگر تو دانی ای پدر من خواهی دشنامش ده و خواهی
واگذارش پس از گفته خود پشیمان شده شبها و روزها مناجات
میکرد و میگفت اللهم اغفر لی ما جهلت من امر علی بدرستی که من بعد از این
دوستم دوست علی را و دشمنم دشمن علی را و از انجمله احمد حنبل در مسند
خود آورده عن عبد الله بن بریده عن ابیه که رسول الله صلی الله علیه و اله وسلم
دو لشکر فرستاد یکی را سرداری علی علیه السلام و دیگری را سرکرده گی خالد ابن
الولید و فرمود که اگر هر دو لشکر باهم ملاقات کنند امیر هر دو جند علی
باشد و الا هر کدام بر جند خود امیر باشند و هر دو لشکر باهم ملاقات
کرده و متفق شده رفتیم بر بنی زبید قبیله از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم
و ذراری ایشان را سبی نمودیم و از جمله سبایا علی علیه السلام زنی بود از برای خود
برگزید و خالد حسد برده مکتوبی بنزد رسول الله صلی الله علیه و اله نوشته بمن داد

و چون مکتوب به پیش حضرت پیغمبر صلی الله علیه و اله آوردم و برای انحضرت خوانده
شد دیدم که علامات غضب بر روی مبارک انحضرت ظاهر گشت و من
ترسیده گفتم یا رسول الله هذا مقام العائذ بک تو مرا با مردی فرستادی و باطاعت
ان امر کردی و من تبلیغ رسالت او پیش نکردم فقال رسول الله صلی الله علیه و اله
لا تقع فی علی فانه منی و انا منه و هو ولیکم بعدی و ابن مردویه در کتاب مناقب
این روایت را بچند طریق اورده و در بعض طریق زیادتی دارد که بریده گفت
یا رسول الله استغفر لی فقال النبی علیه السلام حتی یاتی علی پس چون علی آمد بریده
در خواست که بجهت وی استغفار نماید پیغمبر بعلی گفت ان تستغفر له استغفر له
پس هر دو بجهت وی استغفار نمودند و زیادتی دیگر نیز در حدیث مذکور است
و هی ان بریده امتنع من مبایعة ابی بکر بعد وفاة النبی علیه السلام و تبع
علیا لاجل ما کان سمع من نص النبی صلی الله علیه و اله بالولایة بعده و از انجمله
ابن مغازلی شافعی در کتاب مناقب آورده از عبد الله بن مسعود که گفت
قال رسول الله صلی الله علیه و اله انا دعوة ابراهیم پس گفتم یا رسول الله
تو چگونه دعوة ابراهیمی گفت که خدای تعالی با براهیم وحی کرد که انی جاعلک
اماما ابراهیم را فرحی حاصل شده گفت یا رب و من ذریتی ائمة مثلی فاوحی الله
الیه ان یا ابراهیم من عطا نمیکنم بتو عهدی که وفا بان نکنم ابراهیم گفت یا رب
کدام عهد است که تو وفا بان نخواهی کرد حق سبحانه گفت که هرکه ظالم باشد
از ذریه تو عطای عهد نکنم ابراهیم گفت یا رب ظالم از ذریه من چه کس
باشد حق تعالی فرمود که هرکه سجده بت کند بر پرستش صنم نماید و اجنبنی
و بنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس پس رسول
صلی الله علیه و اله فرمود که دعوت ابراهیم منتهی شد بسوی من و بسوی علی چه

هر یک از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم فاتخذنی نبیا واتخذ علیا ولیا و از انجمله
در تفسیر آیه انما انت منذر و لکل قوم هاد از ابن عباس روایت کرده که گفت
چون این آیه نازل شد حضرت دست بسینه مبارک خود گذاشت و گفت
انا المنذر و بدست دیگر اشاره بدوش علی کرد و گفت انت الهادی یا علی
یهتدی المهتدون من بعدی و از انجمله حافظ محمد بن مؤمن الشیرازی که از
علمای معتبرین اهل سنت روایت کرده از انس ابن مالک که گفت پرسیدم
از رسول الله صلی الله علیه و آله از تفسیر قوله تعالی و ربک یخلق ما یشاء و یختار
ما کان لهم الخیرة فرمود که حق سبحانه از طین آفرید آدم را کیف شاء
و اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید بر جمیع خلق و گردانید مرا نبی و علی را وصی
و بالجمله احادیث و روایات در طریق اهل سنت بسیار است بهمه صریح در خلافت
امامت و وصیت علی علیه السلام که این کتاب تاب بندی آنها ندارد و
صاحب کتاب طرایف گفته که من دیدم کتابی بزرگ از تصانیف احمد حنبل
در مناقب اهل البیت فیه احادیث جلیلة قد صرح فیها بالنص علی علی ابن ابی
طالب بالخلافة علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف و هی حجة علیهم
و گفته که در خزانه مشهد امیر المؤمنین این کتاب موجود است من اراد ان
یقف علیها فلیطالبها من خزانه و نیز گفته که در کتاب استیعاب ابو عمر النمری
نصوص صریحه در خلافت امیر المؤمنین علی علیه السلام ایراد شده و کذا فی کتاب
مناقب ابن مردویه اخبار کثیره مشتمله تواترا و تصریحا بفضایل علی ابن
ابی طالب و تحقیق النص علیه و گفته که کتاب مناقب مذکور در سه جلد نزد
من موجود است و همچنین نصوص صریحه علی علی ابن ابی طالب و همچنین در
کتاب ابن مؤمن الشیرازی که استخراج کرده از تفاسیر اثنی عشر که در بیان

اهل سنت معتبر است و همچنین کتاب فایق اسعد بن عبد القاهر الاصفهانی فانه تضمن
نصوصا صریحة علی علی بالخلافة الی غیر ذلک من الکتب و نیز منصوص بودن
علی علیه السلام بامامت و خلافت و مظلومیت و مدفوعیت آنحضرت از مرتبه و منزله
لایقه خود در شهرت و شیوع بمرتبه بوده که علی رؤس الاشهاد و در مجالس
و سایر از منه سالفه بجا بوده و مبالغه بیان میکرده اند و محادثه و مناشده مینموده
و در شهرت بمرتبه بوده که شنوان نیز و دشمنان محاجه بان میکرده اند و در
کتاب ابو بکر بن مقرد دیده مروی شده باسناد الی داود بن ابی عوف که گفت
بمعاویه بن ابی ثعلبه که میخواهی که حدیث کنم برای تو حدیثی که کذب
و تخلیط در آن نباشد قلت بلی گفت بیمار شد ابو ذر غفاری رضی الله عنه
و وصیت کرد بسوی علی علیه السلام یکی باو گفت که اگر وصیت بسوی عمر میکردی
برای تو بهتر بود ابو ذر گفت و الله حقا انه الربیع الذی یسکن الیه و لو قد
فارقکم لقد انکرتم الناس و انکرتم الارض یعنی بحق خدایی که آنحضرت
منزلیست که سکون و قرار نتوان یافت مگر در او و اگر او از میان شما برود
بتحقیق که شما منکر خواهید شد و دشمن خواهید داشت مردم را و دنیای زمین
را راوی گوید پس من گفتم یا ابا ذر ما میدانیم که هر که از صحابه محبوبتر
بود نزد رسول صلی الله محبوبتر خواهد بود نزد تو گفت بلی گفتم فانهم احب الیک
کدام از صحابه محبوبتر اند نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی علی
ابن ابی طالب علیه السلام یعنی محبوبترین اصحاب نزد رسول الله این شیخ ستم
رسیده بقهر و غلبه حق از دست او گرفته مرادش علی ابن ابی طالب بود و ابو
عبیده از علمای اهل سنت در کتاب عقد از اخبار و افادات علی مصوتیه
یعنی زنان اکابر قبایل عرب که وقت حکومت معاویه نزول بمعوتیه میکرده اند

و بدیدن او آمدند نقل کرده در حدیث دارمیه که معویه گفت با وی که چرا
بطلب تو فرستادم و ترا نزد خود آوردم و مرا دشمن میداری دارمیه گفت
مرا معاف دار لا یعلم الغیب الا الله معاویه گفت که ترا طلبیدم که از تو سوال
کنم که سبب چیست که تو علی را دوست و مرا دشمن میداری دارمیه گفت مرا
معاف دار ازین سوال معاویه گفت معاف نمیدارم البته باید گفت دارمیه
شروع کرد در ذکر فضایل علی علیه السلام و عقد فضایل بسیار نمود و از جمله
آنها گفت من علی را بنابرین دوست میدارم که رسول صلی الله عقد ولایت او
کرد و واجب گردانید محبت و طاعت او را و دشمن میدارم ترا علی سفکک
الدماء و جورک فی القضاء و حکمک بالهوی و از جمله در حدیث و فاده ام
سنان در کتاب مذکور ابیاتی که بآن تمدح کرده علی ابن ابی طالب را نزد
معویه ایراد نمود و از جمله ابیات این دو بیت است قد کنت بعد محمد
خلفا لنا اوصی الیک بنا فکنت وفیا و الیوم لا خلف نؤمل بعده هیهات
نامل بعده انسیا یعنی بودی تو خلفی از محمد صلی الله علیه و آله برای ما که وصیت
کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده بودی بآن و امروز بعد از و هیچ خلفی نیست
که امید دار باشیم و هیهات که بعد از و هیچ آدمی امید داشته باشیم و غیر از
این نیز از حکایات و افادات نقل کرده و ابو الفرج اصفهانی اغانی ایراد کرده
که مهدی خلیفه عباسی روزی نشسته بود و عطاها و صلها بقریش میداد و سید
حمیری که یکی از بلغای شعراء عرب است رقعه محتوی بدست ربیع حاجب داد
که بمهدی رساند و دران رقعه نصیحت کرده بود مهدی را بابیاتی که مضمونش
اینست که عطاها و صلها بنی تیم و بنی عدی را میدهی قبیله ابو بکر و عمر را
که ادای شکر نعمت تو نخواهند کرد و جزای شکر نعمت پیغمبر صلی الله علیه و آله

نکردند

نکردند و منع میراث وی از دختر وی نمودند و مخالفت وصیت وی کرده
تقدم بر وصی و خلیفه وی جستند و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی
رقعه را خواند بوزیر خود داد و فرمود که دیگر بایشان عطا ندهد و نیز جماعتی
از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مأمون خلیفه عباسی علمای زمان
خود از اهل سنت و جماعت را جمع نمود و با ایشان بسط شد و در شوق داد
داد انصاف در میان نهاد و با ایشان مناظره نمود در باب نص علی ابن ابی
طالب علیه السلام بامامت و خلافت و ذکر کرد و ایراد نمود نصوص کثیره
که منقول شده بود بوی و انصاف دادند چهل نفر از علما بصحت نصوص
منقوله و بآنکه علی ابن ابی طالب منصوص است بامامت و خلافت و این
تلمیع بود از حکایات بیکانگان و اما مناظرات آل ابی طالب و علمای شیعتهم
فی مجالس الملوک و الوزراء و مقالاتهم فی النص من نبیهم علی ابن ابی طالب
بالخلافة فهو امر لا یقدر الانسان ان یحصر تفصیله و بالجمله غرض از نقل این
حکایات و سایر امور مذکوره درین فصل آنست که اگر کسی بمجرد منقولات
در کتب مخالفین و صحاح اخبار و احادیث ایشان نظر کند و نیک ملاحظه
نماید که آنچه در ثبوت حجت و وضوح برهان با قطع نظر از نقل متواتر
که ثابت میان فرقه محقه و نیز ظاهر شود که علمای مخالفین اگر انکار تواتر
نصوص مذکوره نمایند انکار اخبار آحاد که در صحاح احادیث ایشان موجود است
نمی توانند نمود و آن اخبار اگر چه هر یک منقول بطریق آحاد باشد لیکن
مجموع لا محاله متواتر است بالمعنی و مضمون جمله که منصوصیت علی ابن ابی طالب
علیه السلام معلوم بطریق قطع سیما با ضم سایر قراین و امور و حکایات منقوله
بطرق ایشان پس انکار ایشان نصوص مذکوره را نتوانند بود و مگر از روی

عناد و عصب اعاذنا الله وجمیع خلص عباده من اللجاج والعناد بفضله وکرمه وجوده
فصل پنجم از باب سیم از مقاله سیم در ذکر نصوص خفیه بامامت
وخلافت علي ابن ابي طالب علیه السلام مراد از نص خفی انست که دلالتش بر
معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از استدلال وآن بغایت بسیار است اما از قران
مثل قوله انما ولیکم الله ورسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون
الزکوة وهم راکعون جمیع امت متفقند که این ایه کریمه در شان علي ابن ابي
طالب نازل شده وهیچگونه شبهه درین نیست ابن بابویه در امالی نقل کرده
که عمر گفت من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید ایه در شان من نازل
شود وچنانکه در شان علی نازل شده بود نشد وازابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق
علیهما السلام نقل شده که چون این ایه نازل شد جماعتی از صحابه در مسجد رسول
مجتمع شده گفتند ما با این ایه چه کنیم اگر انکار کنیم وکافر شویم باین ایه پس کافر
بهمه قران باید شد پس قرار باین دادند که ایمان اورند وتصدیق پیغمبر نمایند
واطاعت علی نکنند در هر چه ایشان را بان امر نماید پس در شان ایشان
این ایه نازل شد که یعرفون نعمة الله ثم ینکرونها یعنی ولایت علی واکثرهم
کافرون بولایت علي وصاحب کتاب نهج الایمان اورده که این حدیث را
محمد بن جریر طبری نیز نقل کرده وجمهور مفسرین متفقند که ایه مذکوره در شان
علی نازل شده ودر اکثر کتب علمای اهل سنت مذکور است وبلاشبهه بحد تواتر
رسیده وبیان دلالتش بر مطلب انست که انما کلمه حصر است ومعنی ایه انست
که نیست ولی شما مگر خدا ورسول ومؤمنانی که نماز کنند ودر حالت رکوع
صدقه دهند پس هرگاه که حصر مراد باشد باید که مراد از ولی متصرف در امور
باشد چه معنی دیگر از معانی مانند لفظ محب وناصر مناسب حصر نیست ولفظ الذین

اگر چه صیغه جمع است لیکن متصف باوصاف مذکوره باعتبار دادن صدقه در حالت
رکوع نیست بالاتفاق مگر علی پس مضمون ایه این باشد که علی متصرف در امور
شما است چنانکه خدا ورسول ومراد از امام نیست مگر متصرف در امور
بوجه استحقاق ودر شرح مقاصد ازین استدلال جواب گفته بمنع بودن
ولي بمعنی اولی بتصرف بلکه بمعنی محب وناصر مناسب ایه پیش است وهو قوله تعالی
لا تتخذوا الیهود والنصاری بعضهم اولیاء بعض که نهی اتخاذ ولایت
یهود ونصاری کرده وان نیست مگر بمعنی نصرت ومحبت نه بمعنی امامت
وایه بعد قوله تعالی ومن یتول الله ورسوله والذین امنوا فان حزب الله هم
الغالبون واین نیز بمعنی محبت ونصرت است وغیر ان نتواند بود وپوشیده
نماند که این جواب بغایت عجیب است چه ایه منزله در شان علی علیه السلام
ایه انما ولیکم الله است نه ایه پیش وپس وتناسب میان ایات چه ضرورت
تواند بود ونیز جواب گفته باحتمال این که وهم راکعون حال نباشد بلکه معطوف
باشد ومراد وصفی دیگر باشد برای مؤمنین که در نماز رکوع میکنند ونماز
ایشان مانند نماز یهود بی رکوع نیست وضعف این جواب نیز بر کسی که
ادنی وقوف بر اسلوب کلام داشته باشد پوشیده نیست ومانند قوله تعالی
وکونوا مع الصادقین بیان دلالتش انست که حق تعالی امر کرده ببودن
با صادقین ومراد از صادقین معصومینست چه مراد از صادق کسی تواند بود
که معلوم باشد صدق او در جمیع اقوال وعلم صدق در جمیع اقوال صادق
نیست مگر برای معصوم وعصمت غیر علی بالاجماع ثابت ومعلوم نیست پس
مراد از صادقین غیر علی نتواند بود وپس مراد علی باشد والا لازم اید عدم
تحقق با صدق صادقین ولازم اید امر بکون با غیر متحقق الوجود وان محال

ممتنع است و مانند قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم
بیان دلالتش آنست که مراد از اولو الامر معصومین است چه امر باطاعت
غیر معصوم قبیح است عقلا پس بمقتضای آیه کریمه واجبست وجود معصوم
در میان است و الا لازم آید امر باطاعت غیر متحقق الوجود و عصمت از
غیر علی علیه السلام باتفاق منتفی است پس مراد از اولو الامر نباشد مگر علی علیه السلام
واما از سنت متواتره متفق علیها و حدیث است که متواتر است در میان
جمیع فرق از امه محمد صلی الله علیه وآله اول حدیث غدیر وان حدیث بطرایق
موافق ومخالف افزون از حد احصا منقول شده و حدیث غدیر نزد شیعه
از نصوص جلیه متواتر است بنابر آنکه منقول در طرق شیعه متضمن تصریح
بخلافت و امامت است و از علمای اهل سنت محمد بن جریر طبری بهفتاد و
طریق مختلف نقل کرده و ابن عبد ربه بصد و پنج طریق و بعضی گفته اند بصد و
پنجاه طریق و بعضی بصد و بیست و پنج طریق و در مسند احمد بطرق کثیره و در
کتاب ابن مردویه و در کتاب عقد ابن عبد ربه بطرایق متعدده و در صحیح
مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح ابی داود سجستانی و در صحیح ترمذی و در
جمع بین الصحیحین و در جمع بین الصحاح است و در کتاب مناقب ابن مغازلی
شافعی بدوازده طریق نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث
صحیح عن رسول الله صلی الله علیه وآله و قد روی حدیث غدیر خم عن نحو مائة نفس منهم
العشرة و هو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان بعد از ذکر کتب
مذکوره گفته که آنچه من ایراد کرده ام از حدیث یوم غدیر قلیل است از کثیر
و دلالت قلیل بر کثیر چون دلالت جرعه است بر بحر غزیر چه هر فرقه درین باب
روایت کرده اند بطرق مختلفه از مظان متباعده که لا یمکن حصرها و عدها و در...

شده

و مروی شده که روز غدیر برای علی ابن ابی طالب شصت هزار شاهد است
و بعضی گفته اند هشتاد و شش هزار شاهد است و این اشاره بآنست که
صحابه در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور این چنین جمع کثیر و در چنین
محفل عظیم بظهور رسد چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر این خبر در شرح
مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین اهل سنت واقع شده مبنی بر قلت تتبع اگر بنا بر
شعور بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله منه والا قدح در صحت این حدیث از مقوله
قدح در صحت وجود بلاد نائیه و وقایع ماضیه ولا اقل مثل قدح در صحت وقوع حجة
الوداع خواهد بود چه هر کس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث غدیر کرده و عدم
نقل بعضی از محدثین اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد
آورده قادح صحت نقل دیگران نتواند بود بلکه دلیل عصبیت و عناد
تواند شد کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم مخالفست با آنچه در کتاب
نهج الایمان که از تصانیف یکی از علمای شیعه است مذکور است کما لا
یخفی انشاء الله و نشان داده که در صحیح مسلم در جزو رابع بعد از دوازده
ورق ذکر حدیث یوم الغدیر واقع است و قدر مشترک میان جمیع
منقولات بجمیع طرق مختلفه آنست که پیغمبر صلعم در عود از حجة الوداع
چون بموضع غدیر خم رسید در روزی که بغایت گرم بود حتی ان
الرجل یضع رداءه تحت قدمه من شدة الحر و اکثر مسلمانان در آن
سفر همراه بودند فرمود تا منادی کردند که همه حاضر شوند و امر نمود تا
از جهازهای شتر شبیه بمنبری ساختند بر بالای آن منبر برآمد و بعد از
ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک بجماعت حاضرین کرده فرمود یا
معشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم یعنی ای گروه مسلمانان آیا نیستم

من اولی بشما وبتصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند بلی یا رسول الله
پس فرمود فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هرکه من مولای اویم علی مولای
اوست خداوندا تو دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن علی را
ویاری ده یاری دهنده علی را و فرو گذار فرو گذارنده علی را بیان دلالت
بر مطلوب آنست که لفظ مولا بده معنی آمده معتق ومعتق وضامن جریره وحلیف
وجار ومالک الرق وابن عم وناصر وسید مطاع واولی اما دلیل بر آنکه مولی
بمعنی اولی آمده قوله تعالی ومأویکم النار هی مولاکم ای اولی بکم چنانکه تصریح
کرده اند باین ابو عبیده وابن قتیبه که از اعاظم علمای لغت وعربیه
اند ونیز در حدیث واشعار بلغای عرب مانند لبید واخطل بسیار وارد
شده مولا بمعنی اولی بحدی که انکار نتوان کرد ومراد درین حدیث
معنی اخیر است اعنی اولی بدلیل صدر الحدیث اعنی قوله علیه السلام الست
اولی بکم من انفسکم وتفریع قوله فمن کنت مولاه فعلی مولاه بر آنچه بر
هرکه ادنی وقوفی باسالیب کلام عرب حاصل کرده پوشیده نیست
که مراد در چنین کلامی که مراد از مولا نتواند بود مگر اولی ونیز هیچ
معنی دیگر از تاسع وعاشر لایق این مقام نیست اما سته سابقه بنابر
عدم مناسبت واما بمعنی سابع بنابر ظهور وعدم حاجت بذکر واما ثامن
بنابر عدم تخصیص بعلی قوله تعالی والمؤمنین والمؤمنات بعضهم اولیاء
بعض واین معنی عام است مر علی وغیر علی را پس تخصیص علی بذکر وجمع
نمودن جمیع مردم در روز گرمی و در اثنای چنان سفری و در
موضع چنین بجهة استماع این حدیث که مضمونش ثابت است بمقتضای آیه

کریمه

کریمه برای جمیع مؤمنان وجهی نتواند داشت ومعنی تاسع نیز چون معنی عاشر
مفید مطلوبست چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان گفته معنی حقیقی مولا نیست
مگر اولی ومعانی دیگر نیستند مگر افراد ومعانی اولی در هر معنی دیگر که اطلاق شده
بنابران شده که معنی اولویت در او موجود است چه ابن عم اولی است بامور
ابن عم از اجانب وجار اولی است بملاصقت وشفعه از اباعد وحلیف اولی است
بمدد ونصرت حلیف خود از غیر حلیف ومعتق اولی است بخدمت ونصرت
معتق ومعتق اولی است بمیراث معتق ومالک الرق اولی است بتدبیر بنده
خود وناصر هرکس بسبب نصرت اولی است بانکس وضامن جریره اولی است
بسبب ضمان بانچه لازم شود معتق او را وسید مطاع اولی است باطاعت
از غیر پس اگر معنی دیگر درین مقام مناسب میبود وچون معنی اولی محتمل است
عدول بان متعین میشد بنابر آنکه حمل لفظ بر حقیقت ومجاز اولی است
از حمل لفظ بر اشتراک چنانکه در علم اصول مبین شده فکیف که معنی دیگر
مناسب نیست واز اوضح دلایل بر آنکه مراد از مولی در حدیث مذکور نیست
مگر اولی بتصرف واصحاب فهم نکرده اند از لفظ مولی مگر امامت وخلافت
ومزیت وفضیلت علی را بر سایر صحابه آنست که نقل کرده ابن مردویه
از ابو سعید خدری که در روز غدیر بعد از خطبه وایراد حدیث مذکور
حسان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله ائذن لی ان اقول
ابیاتا قال قل علی برکة الله یعنی اجازت میدهی که ابیاتی چند درین باب
نظم کنم حضرت اذن داد فقال حسان بن ثابت یا معشر قریش اسمعوا
شهادة رسول الله صلی الله علیه وآله پس شروع بخواندن ابیات کرد واز
جمله ابیات این بیت است ٥ فقال له قم یا علی فاننی رضیتک من بعدی

اما ماو هاد یا معنی بر خیز ای علی که من رضا دادم که تو امام و هادی باشی ۲۶۳
و نیز ثعلبی و غیر او از مفسرین در نزول آیه سأل سائل بعذاب واقع
نقل کرده اند و ارباب تواریخ ایراد نموده و بغایت مشهور است که حارث
ابن نعمان فهری چون خبر یوم الغدیر باو رسید بر ناقه خود سوار شده
آمد نزد رسول صلی الله علیه و آله و داخل شد بمجلس رسول صلعم در وقتی که مجلس
مملو از صحابه بود و گفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا و نبوت خود دعوت
کردی ما قبول کردیم و بنماز و صیام امر فرمودی قبول نمودیم و باین راضی
نشدی تا اینکه بازوی ابن عم خود گرفته بر ما تفضیل دادی آیا از پیش
خود کرده یا از نزد خدا حضرت فرمود که بفرمان خدا کردم پس حارث
برگشت و گفت خدایا اگر محمد راست گوید تو بر من سنگ بباران
و هنوز براحله خود نرسیده بود که سنگ بر سر او آمده هلاک شد
و بعد از آن آیه مذکوره نازل شد پس هرگاه مراد از مولی در حدیث
مذکور اولی باشد معنی چنین میشود که هر که من اولی باویم علی اولی باوست
و ظاهر است که نبی اولیست بجمیع امت پس علی اولی باشد بجمیع امت
و مراد از امامت نیست مگر اولویت بامور جمیع مسلمین پس حدیث
مذکور نص باشد بامامت علی ابن ابی طالب علیه السلام و این دلیل باین
تقریر که کردیم بغایت واضح است بحمد الله تعالی و شارح مقاصد در جواب
ازین دلیل زیاده بر انچه اشاره بان کردیم از منع و قدح در صحت خبر و عدم نقل
بعضی از محدثین گفته که اکثر ناقلین این خبر نقل کرده اند مقدمه صدر حدیث
را که دلالت کرده بر بودن مولی بمعنی اولی و بر تقدیر صحه خبر مؤخرش
اعنی قوله اللهم وال من والاه مشعر است ببودن مولی بمعنی ناصر و محب و مجرد

۲۶۴ بودن احتمال کافیست در دفع استدلال و عموم این معنی بر جمیع مؤمنان را
منافی این نیست لجواز ان یکون الغرض التنصیص علی موالاته و نصرته لیکون
العبد عن التخصیص الذی یجد اکثر العمومات یعنی با وجود عموم نصرت موالاه
بر جمیع مؤمنان را مقتضی آیه کریمه می تواند بود که غرض تنصیص بموالاه علی
باشد تا مبادا کسی تخصیص دهد موالاة عامه را که مقتضی آیه کریمه است
بغیر علی و نیز تا اقوی دلالت باشد و ادخل بافادة الشرف حیث قرن بموالاة
النبی صلی الله علیه و اله و انیقدر محبت و نصرت که مقرون بمحبت و نصرت
نبی باشد امامت بمجرد همین دلالت باستحقاق امامت کند در حال لازم
نیاید نفی امامت ائمه ثلثه و جواب ازین منوع رکیکه باراده از تقریر دلیل
ظاهر است و بجهة زیادتی استظهار اشاره بان کنیم و گوییم ثابت شد
به بیان واضح که ناقلان این خبر بالغند بحد تواتر بلکه تجاوز از ان بمراتب
نمی لغین تهها فضلاً عما اذا انضم الیها النقل المتواتر الثابت عندنا و بعد از
ثبوت تواتر قدح قادحین در صحت خبر اگر چه بغایت کثیر باشد و عدم
نقل کثیری از محدثین اگر چه از ثقات باشند ضرری به ثبوت صحة خبر نتواند
کرد چنانکه قدح قادحین در علوم ضروریه و شبهه خصمای ایشان تأثیر در صحت
و جزم بعلوم ضروریه نتواند داشت و عاقل در حیرت عظیم افتد از صدور تمام
قدح در صحت حدیث غدیر که از زبان علما صادر گردد و با وجود اشتمال
آن همه کتب معتبره ایشان که نام بردیم بر ان حدیث و بعضی از علمای
ایشان کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله این
عقده که از جمله اعاظم علمای اهل سنت است کتابی علیحده تصنیف کرده
مسمی بکتاب الولایه و در ان کتاب جمیع اخبار وارده در باب غدیر ایراد

نموده و ذکر اسماء رواة حدیث غدیر نموده هم از اکابر صحابه مثل ابوبکر و عمر و عثمان
و علی و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن مالک و عباس بن عبد المطلب و ابوذر
و سلمان و حذیفه و عمار و امثال ایشان و عدد و اسامی رواة از صحابه که در ان
کتاب ایراد کرده افزون از صد در کتاب طرایف نقل نموده و گفته که آن
کتاب نزد من موجود است موشح بخطوط جمعی کثیر از ثقات علمای معتبر مکه
و اما آنچه در بیان احتمال بودن مولی بمعنی ناصر و محب گفته بنا بر عتاب
با و حدیث که جداً دعایه است چگونه معارضه تواند کرد و با منافات
صدر حدیث و فساد تفریع و دلالت اسلوب چنانکه اشاره بآن کردیم
اما احتمال اینکه شاید غرض تنصیص بموالاة علی باشد تا بعد از تخصیص
باشد ایا بکدام شقاوت توهم این توان کرد که مولاة که ثابت است
هر مؤمنی را با هر مومنی ثابت نباشد مومنی را با علی علیه السلام و انحضرت
نازل و ساقط است از درجه ادنی و اضعف مؤمنین باشد تا آن توهم
محتاج باشد بر فع نمودن بمثابه اهتمامی عظیم که شمه از ان بیان کرده شد
و هل یمکن ان یصدر امثال هذه المقال الا من غایة العصبیة و الجدال اعاذنا الله
تعالی عن الوقاحة و اما احتمال اینکه شاید غرض افاده تجدد شده افتی باشد
مر علی را بمقارنت موالاة او با موالاة نبی علیه السلام بدون اراده امامت
با وجود انکه مفید مطلوبست چه مقارن کردن نبی صلی الله علیه و اله موالاة علی را
با موالاة خود بمنزله ان کردانیدن بر سبیل جزاف نتواند بود و بدلیل و ما
ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر حرمتی و فضیلتی خواهد
بود که ثابت مر علی را نظر بجمیع امت و همین مزیت موجب امامت باتفاق
عقلا لیکن خلاف ظاهر است از چند ان اینکه می و نیز ثابت و محقق است نزد

شیعه و بسیاری از علماء مخالفین نیز قایلند بصحت آن که آیه یا ایها الرسول
بلغ ما انزل الیک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس ان الله
لا یهدی القوم الکافرین در باره عقد ولایت علی علیه السلام نازل شده و قضیه
یوم الغدیر بنابر نزول این آیه کریمه بوده بیانش آنست که رسول صلی الله
علیه و اله مامور شد از نزد خدای تعالی به تبلیغ ولایت و امامت علی ابن ابی
طالب علیه السلام بسوی امت و انحضرت بنا بر استشمام و استنباط کراهت
نقل این معنی بر اکثر اصحاب تسویف در تبلیغ این معنی مینموده تا در روز
غدیر بر سبیل عتاب آیه مذکوره نازل شده و مضمون آیه آنست که ای
رسول تبلیغ کن امری را که بتو فرستاده ایم که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ این
رسالت و نبوت نکرده خواهی بود و اندیشه از مردم مکن که حق تعالی
ترا نگاه خواهد داشت از مردم و بتحقیق که خدای تعالی هدایت نخواهد
کرد قوم کافرین را و دور نیست که الف و لام القوم الکافرین برای عهد
باشد و اشاره باشد بجماعتی که گران داشته اند امامت و ولایت
علی را کما لا یخفی علی الفطن الزکی با وجود این هم مبالغه و اهتمام در نزول
آیه و حصر در عتاب نتواند بود که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر
از امامت باشد که قوام دین و حفظ شریعت منوط بآنست و دلیل
بر اینکه آیه مذکوره در شان علی علیه السلام نازل شده از روایات
مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل آیه مذکوره قال ابو
جعفر محمد بن علی علیه السلام معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی فضل علی علیه السلام
و فی روایة اخری معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی و نیز ثعلبی روایت
کرده از ابن عباس که چون آیه مذکوره در شان علی علیه السلام نازل شده گفت

رسول صلی الله علیه وآله دست علی را و گفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه و نیز امام فخر در تفسیر کبیر روایت کرده از ابن عباس
نزلت هذه الایة فی فضل علی بن ابی طالب و لما نزلت هذه الایة اخذ بیده
و قال من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقیه
عمر فقال هنیئا لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولایی و مولا کل مؤمن و
مؤمنة و از اوضح براهین بر آنکه قضیه غدیر موجب امامت نزول آیه
الیوم اکملت لکم دینکم است در شأن قضیه مذکوره چه اگر مراد غیر امامت
باشد اکمال دین و اتمام نعمت و رضای بدین اصلا در آن روز وجهی
نتواند داشت و نزول این آیه در آن روز نزد شیعه متحقق و ثابت
و علمای اهل سنت نیز نقل کرده اند از جمله ابن مغازلی در کتاب مناقب
و خطیب در تاریخ بغداد و غیرهما روایت کرده اند از ابی هریره قال من
صام یوم ثمانی عشر من ذی الحجة کتب له صیام ستین شهرا وهو
یوم الغدیر خم لما اخذ النبی ص بید علی ابن ابی طالب ع فقال الست اولی
بالمؤمنین من انفسکم قالوا بلی یا رسول الله قال من کنت مولاه فعلی مولاه فقال
عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولا کل مؤمن
ومؤمنة فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت
لکم الاسلام دینا و در صحیح مسلم در مجلد سیم روایت کرده است طاوس
بن شهاب که یهود و عمر گفتند که اگر این آیه یعنی اکملت لکم دینکم بر ما نازل
می شد هر آینه آن روز را که این آیه در آن روز نازل شده بود عید اخذ
میکردیم و اما آنکه بعد از تسلیم خبر غدیر بر امامت دلالت فی الجمله کند
نفی امامت ائمه ثلاثه نتواند کرد که مقصود ازین خبر ثبوت نص است بر امامت

علی ابن ابی طالب و چون نص ثابت و مسلم باشد نفی ائمه ثلثه بنا بر عدم نص
ثابت شود چه با ثبوت نص بر اجماع با امامت فی الجمله با امامت دیگری
بدون نص ثابت نتواند شد و بیعت مع رضا بالنص نتواند کرد و بالاتفاق
و حال آنکه ظاهر از من کنت مولاه عموم اوقات است و چون بقیه زمان
حیات رسول صلی الله علیه وآله باستثنا و عقلی بیرون رفت باقی ماند
سایر اوقات در تحت عموم حدیث دوم از سنت متواتره در نص
خفی حدیث منزلت است و هو قوله صلی الله علیه وآله لعلی علیه السلام انت
منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر این حدیث
نیز بمنزله تواتر حدیث غدیر است قال صاحب کتاب نهج الایمان
و هذا الشیء ظاهر مشتهر غنی لشهرته و تواتره عن ایراد الاسانید لان
الناقل هو الناقل لخبر یوم الغدیر و قد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر
و صحة التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیة و حال آنکه این حدیث از رسول
صلی الله علیه وآله در مواضع دیگر نیز از یوم غدیر عدد دریافته بحیث لا
تحصی کثرة و نقله الفریقان نقلا معلنا مکشوفا و النبی صلی الله علیه وآله
خاطبه بذلک فی مقام بعد مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت
در مسند خود نقل کرده از سعد ابن ابی وقاص انه قال ان رسول الله
صلی الله علیه وآله فی غزاة تبوک استخلف علیا علیه السلام علی المدینة فقال
علی علیه السلام یا رسول الله ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا و انا معک
فقال اما ترضی ان تکون منی بمنزلة هرون من موسی غیر انه لا نبی بعدی
و نیز در مسند بطریقی دیگر از سعد نقل کرده و نیز در مسند از ابی سعید
خدری نقل کرده و نیز عبد الله ابن احمد بن حنبل بطریقی دیگر از سعد نقل

کرده و در جمع بین الصحیحین از سعد بچند طریق منقول شده و نیز در صحیح
بخاری در جزو رابع و در جزو سادس نقل کرده و کذلک مسلم در صحیح خود
هرکدام بطریق متعدده نقل کرده اند و رواه مجاهد فی تفسیره والنطنزی
فی الخصایص و صنف ابن عقده کتابا فی طرقه و رواه الخطیب فی التاریخ
والعکبری فی الفضایل و رواه الفقیه ابن المغازلی فی المناقب من اکثر
من عشرة طرق و رواه التنوخی عن امیر المؤمنین علیه السلام و سعد بن
ابی وقاص و عبد الله بن مسعود و ابن عباس و جابر بن عبد الله الانصاری و ابی
هریره و ابی سعید الخدری و جابر بن حمزه(?) و مالک بن الحویرث و البراء بن عازب
و زید بن ارقم و ابی رافع مولی رسول الله صلی الله علیه و اله و عبد الله بن عوف(?)
و انس بن مالک و ابی بردة الاسلمی و ابی ایوب الانصاری و عقیل
بن ابی طالب و معویة بن ابی سفیان و ام سلمه و اسماء بنت عمیس و
سعید بن المسیب و محمد بن علی بن الحسین علیهم السلام و حبیب بن ابی
ثابت و شرحبیل بن سعد و غیرهم کل عن النبی صلی الله علیه و اله و شرح الروایات
باسانیدها و طرقها و رواه ابن عبد ربه فی کتاب العقد و ذکره الحاکم
ابو نصر الحرفی(?) فی کتاب التحقیق و رواه فی جمع الصحاح الست و فی صحیح ابی
ابی داود و صحیح الترمذی الی غیر ذلک این بود بیان تواتر این حدیث
پس منع تواتر خبر منزله نیز که علمای اهل سنت کرده اند نیز در تواتر
خبر غدیر است و مستحق جواب نیست و اما بیان دلالتش بر امامت آنست که
منزله مضاف بهارون عام است و شامل جمیع منازل و مراتبی که مر هارون را از
ثابت بوده نظر بموسی علیه السلام بدلیل صحة استثناء مرتبه نبوت
چه اگر منزله عام نمی بود استثنا متصل صحیح نمیبود و حال آنکه صحیح است

بشهادة

بشهادة عرف چه اگر کسی بکسی گوید انت منی بمنزلة فلان من فلان الا
منزله کذا هیچ کس شک نکند بصحت این استثناء و باین تقریر که کردیم
مندفع شد بحث شارح مقاصد که استثناء مذکور در حدیث یعنی قوله
الا انه لا نبی بعدی یعنی استثنای متصل نیست که افاده اخراج منزله نبوت
کند و بمنزله الا النبوة باشد بلکه الا بمعنی لکن است و مفید استثناء منقطع
و مستثنی با استثناء منقطع چون مخرج نیست از مستثنی منه پس لازم
نیست عموم مستثنی منه که منزله باشد و وجه دفع آنست که شک نیست که
اگر بجای الا انه لا نبی بعدی الا النبوة میگفت هر آینه کلام صحیح و استثنا
متصل می بود و اگر منزله عام نباشد لازم آید که نه چنین باشد و نیز شک
نیست که مراد ازین کلام استثناء مرتبه نبوتست والا کلام خالی از فایده
بودی پس واجبست که منزله عام باشد جمیع منازل را و از جمله منازل
هارون از موسی آنست که متصرف در امور موسی بود و بنابر آنکه خلیفه
موسی بود و شریک امرش در حیوة موسی علیه السلام پس اگر باقی ماندی
بعد از موسی همان متصرف در امر موسی بودی خواه بر سبیل استقلال
و خواه بر سبیل خلافت والا عزل هارون لازم آمدی فی نبوت موسی
و انعزال نبی که موجب اهانتست جایز نیست پس این منزله نیز اعنی
تصرف در امور مطلق ثابت باشد برای علی نیز نظر به پیغمبر و چون
تصرف در امور نبوة بر سبیل استقلال که مرتبه نبوتست در شان علی
جایز نیست بنابر ختم نبوت پس تصرف بر سبیل نیابت که مرتبه خلافت
و امامتست ثابت باشد و هو المطلوب و باین تقریر که کردیم مندفع شد
جواب شارح مقاصد و امام فخر در کتاب اربعین بمنع امتناع انعزال هرون

از خلافت اگر باقی میبود و بعد از موسی چه انعزال از خلافت در استقلال
در نبوت موجب اهانت نیست دوم دفع آنست که منزله هرون تصرف
در امور بود بمعنی اعم اعنی خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل نیابت
و این منزله بهمین معنی اعم باید که ثابت باشد برای علی نیز و هرون
اگر بعد از موسی میبود بر تقدیری که از خلافت منعزل میشد و باستقلال
تصرف در امر نبوت میکرد و انعزالش از مرتبه خود بمعنی اعم لازم نمی آمد
و در شان علی چون نبوت ممتنع است پس اگر بعد از پیغمبر خلیفه نباشد
منزله هرون بمعنی اعم برای علی ثابت نتواند بود و این خلاف مقتضای
حدیث مذکور است **فصل هشتم** از باب سیم از مقاله سیم در ذکر بعضی از
فضایل و کمالات که متصف بود بآنها ذات مقدس علی ابن ابی طالب
علیه السلام تا ظاهر شود افضلیت آنحضرت بعد از رسول صلی الله علیه و آله از جمیع
ناس و دلالت کند بر آنکه ذات مطهر او بنفسی بود جلی بکنه اجلای نفوس
با مامت و خلافت آنحضرت بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل عقلاً و نقلاً
و عرفاً و عادةً بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان و الصبیان
بدان ای برادر که این مطلب اعنی افضلیت علی بن ابی طالب از جمیع
امت محمد صلی الله علیه و آله امریست بغایت ظاهر و مکشوف بر جمیع اهل
اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری و من از یکی از علمای زمان
شنیدم که یکی از افاضل سادات حلای فارس نقل کرد که بدیدنش
رفتم بر سید که در ثبوت نبوت پیغمبر ما محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلام
دلیل خواطر جمع نموده اید گفتم بهمین دلایل که در کتب متکلمین مذکور است
تبسمی نمود و گفتم ظاهر میشود که سید بدلیل دیگر ازین ادله مشهوره اعتماد کرده

باشد

باشد فرمود که بلی من بتصدیق علی ابن ابی طالب خاطر جمع نموده ام و بوشیده
نیست متانت و نجابت این کلام چه انقدر آثار فضل و کمال که از علی علیه السلام
بظهور رسیده از پیغمبر صلی الله علیه و آله بظهور رسیده مگر بواسطه علی بن ابی طالب
و اولاد طاهرین او پس هر که اثری از آثار علی بن ابی طالب باشد نتواند
بود مگر رسول رب العالمین بل افضل الانبیا و سید المرسلین و مخالفین نیز
منع و انکار افضلیت آنسرور نتوانند کرد و مگر بزبان نه بدل و بلفظ نه بمعنی
دگو بنید افضلیت علی از سایر صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی
آن علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باخلاق فاضله و تنزه
از صفات نقص و ملکات دنیه رذیله مسلم است لیکن افضلیت بمعنی اکثریت ثواب
عند الله تعالی مسلم نیست بلکه افضلیت بمعنی اکثریت ثواب مخصوص است
بابوبکر و گاه باشد گویند که ان افضلیه ابی بکر لشیء وقر فی صدره و ما اول
تقریر کنیم بعضی از فضایل آنحضرت که مسلم است بینهم و بعد از ان فضل
اجوبه این تا حقیقت بر فطن روشن شود و فضایل آنحضرت که در
صحاح احادیث اهل سنت منقول شده در کثرت بحدیست که عرفان ممتنع است
حصر آن و در هیچ باب از ابواب شبه بعضی ایشان آنقدر احادیث نیست
که در باب فضایل علی علیه السلام و کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب
و مصنفات علیحده در مناقب آنحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند
و چون درین باب نقل اصحاب و احادیث مختصر بنا بر شیان و عجبت
نتواند شد همان از منقولات و مسلمات ایشان ذکر باید کرد
و الفضل ما شهدت له الاعداء و در میان علمای اهل سنت دور تر از
عناد و محدثین ایشان نیافتم که از فضایل آنحضرت با انکه مخالف

۲۷۳

معتقد این نیست هیچ پنهان نکرده اند و هرچه بایشان رسیده روایت
کرده و این از برکت ممارست فن شریف علم حدیث است و قومی
بعضا و متکلمین ایشانند که بسبب شامت ممارست فن جدل هیچ مرتبه
توقف نتوانند نمود و پس نقل فضایل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان
کنیم و اجوبه ایشانرا ایراد نماییم تا از شایبه ریب بری تر باشد بجهة
تبرک ابتدا بحدیثی چند از طرق اهل سنت نموده گوییم روی حجة الاسلام
ناصر بن ابی المکارم المطرزی الخوارزمی و هو من اعیان علماء الاربعة المذاهب
باسناده عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله
لو ان الغیاض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس کتاب ما احصوا
فضایل علی بن ابی طالب یعنی اگر همه درختان قلم شوند و همه دریا ها مداد
گردند و همه جنیان حساب کننده و همه آدمیان نویسنده باشند هر اینه
حصر فضایل علی ابن ابی طالب نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر آیه انما
ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است روایت کرده
که او میگفته ما جاء لاحد من اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله ما جاء
لعلی من الفضایل یعنی وارد نشده و بما نرسیده برای هیچ یک از اصحاب
پیغمبر مثل فضایلی که وارد شده در شان علی علیه السلام و روی الفقیه ابن محمد
ابن المغازلی فی کتاب المناقب باسناده مرفوعا الی ابی ایوب الانصاری
که وقتی بیمار شد رسول الله صلی الله علیه و آله و فاطمه صلوات الله علیها
بدیدن او رفت در وقتی که رسول الله نقاهت داشت و بغایت ضعیف
و ناتوان بود و چون فاطمه پیغمبر را بحال چنان دید بگریه آمد و دموعش روان
شد فقال لها یا فاطمة ان الله اطلع الی الارض اطلاعة فاختار منها اباک

فبعثه

۲۷۴

فبعثه نبیا ثم اطلع الیها الثانیه فاختار منها بعلک فاوحی الله الی فانکحته و اتخذته
وصیا اما علمت ان لکرامة الله ایاک زوجک اعظمهم حلما و اقدمهم سلما و
اعلمهم علما فسرت بذلک فاطمه و استبشرت الحدیث یعنی ای فاطمه بدرستی که
خدای تعالی نظری کرد بسوی زمین و پدر ترا برگزید و پیغمبر کرد و پس نظری کرد دوم
بار و برگزید شوهرت را و وحی کرد تا ترا باو دادم و اورا وصی خود
گردانیدم آیا نمیدانی که برای کرامت تست که خدای تعالی تزویج کرد ترا باعظم
ترین امت در علم و سابقترین همه در اسلام و داناترین همه در علم پس حضرت
فاطمه از گفته پدر مسرور و مستبشر گردید و مضمون هم حدیث است که گفت یا فاطمه
مر علی را هشت دندان است نور و فی یکی ایمان بخدا دویم ایمان برسول سیم
تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن و حسین ششم و هفتم امر بمعروف و
نهی از منکر هشتم حکم کردن بکتاب الله تعالی ای فاطمه اهل بیتیم که خدای تعالی ما را هفت
خصلت کرامت کرده که بهیچ کس از اولین و آخرین نکرده نبینا افضل الانبیاء و هو ابوک
و وصینا افضل الاوصیاء و هو بعلک و شهیدنا خیر الشهداء و هو حمزه عمک و از
ماست آنکه با دو بال پرواز میکند در بهشت هر جا که خواهد و هو جعفر ابن عمک
و منا سبطا هذه الامة و هما ابناک و منا والذی نفسی بیده مهدی هذه الامة
و ما درین مقام از احادیث بهمین اکتفا کنیم چه استیفا بحق این مقام مقدور
نیست و بسبب مستبعد فطن را این حدیث و حدیث ام سلمه که در فصل چهارم
مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان رویم صاحب مواقف
آورده که شیعه را در باب افضلیت علی علیه السلام ده مسلک است مسلک اول
در آنچه دلالت کند بر افضلیت علی الاجمال و آن چند وجه است وجه اول
آیه مباهله است بیانش آنکه پیغمبر با قوم نصاری گفت بیایید ما و شما بخوانیم

فرزندان مارا و فرزندان شمارا و زنان مارا و زنان شمارا و نفسهای مارا
و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدای را بر قوم ظالمین
از ما و شما و احادیث صحیح دلالت کرده که از مردان بغیر از علی با حضرت
در آن مباهله نبود پس حضرت علی را نفس خود خوانده و ظاهر است که علی نفس
نبی نیست پس مراد مساوات است در فضل و کمال با نبی و از جمله کمالات نبی چون
نبوت برون رود بنا بر ختم نبوت سایر کمالات در حکم مساوات داخل باشد
و چون علی مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی بغیر از نبوت پس افضل
باشد از امت چه نبی لا محاله افضل باشد از امت وجه دوم خبر طیر و آن چنانست
که مرغ کباب به هدیه نزد پیغمبر آورده بودند گفت بار خدایا برسان احب خلق را بسوی
تو که با من شریک شود در تناول این طیر پس علی علیه السلام آمد و با حضرت در
اکل مرغ شریک شد موافقت نمود پس علی احب خلق باشد نزد خدای تعالی و محبت
از خدای تعالی بمعنی کثرت ثواب و تعظیم است که معنی فضیلت است وجه سیم
قوله علیه السلام اخی و وزیری و خیر من اترک بعدی یقضی دینی و ینجز
وعدی علی ابن ابی طالب یعنی برادر من و وزیر من و بهترین کسی که خواهد
ماند بعد از من که دین من گذارد و وعده های مرا رساند علی ابن ابی طالب
است و این تصریحست به افضلیت وجه چهارم پیغمبر خبر داد در باره ذی الثدیه
که مردی بود از اصحاب که بکشد او را خیر الخلق و علی علیه السلام در حرب
خوارج قتل او نمود و این نیز تصریح است با فضلیت وجه پنجم قوله علیه السلام
لفاطمة ترضین ان زوجتک من خیر امتی وجه ششم خیر من اترک بعدی
علی وجه هفتم نقلست از عایشه که بودم نزد پیغمبر که داخل شد علی پس
گفت که هذا سید العرب پس من گفتم که پدرم و مادرم فدای تو باد آیا تو

نیستی

نیستی سید عرب فقال انا سید العالمین و علی سید العرب پس هرگاه علی سید عرب
باشد سید اصحاب نیز باشد و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد
وجه هشتم قوله علیه السلام لفاطمة ان الله اطلع علی اهل الارض فاصطفی
منهم اباک فاتخذه نبیا ثم اطلع ثانیا فاختار بعلک و ظاهر است که برگزیده
خدا بودن بعد از پیغمبر دلیل است بر افضلیت بعد از پیغمبر وجه نهم مواخاة پیغمبر
با علی چه پیغمبر میان هر دو کس از اصحاب عقد اخوت فرمود و خود با علی مواخاة
نمود و شک نیست دلالتش بر افضلیت علی وجه دهم آنکه در روز خیبر نخست ابوبکر
شکست خورده منهزم برگشت پس عمر رفت او نیز بگریخت پس حضرت بغایت
مهموم شد و فرمود لاعطین الرایة غدا رجلا یحب الله و رسوله و یحبه الله و رسوله
کرار غیر فرار و هر یک از مهاجر و انصار توقع داشتند که علم باو دهد حضرت
ملتفت بکس نشد گفت این علی گفتند درد چشم دارد پس علی را طلبیده
آب دهن مبارک بچشم وی انداخت و علم بدست وی داد و فتح بدست
وی شد و بیان دلالتش آنکه صفت کردن پیغمبر مر علی را بصفات مذکوره
بعد از انهزام شیخین صریحست که صفات مذکوره شیخین را بل مر دیگری را حاصل
نیست وجه یازدهم قوله تعالی فی حق النبی علیه السلام فان الله هو مولاه
و جبریل و صالح المؤمنین یعنی خدای تعالی ناصر است مر پیغمبر را و جبرئیل و صالح
المؤمنین و المفسرون قالوا المراد من صالح المؤمنین علی ابن ابی طالب
و دلالتش بر افضلیت ظاهر است چه خصوص ساختن خدای تعالی مر علی را بنصرت
پیغمبر که افضل طاعاتست در مقارن کردن نصرت وی با نصرت خدا و جبرئیل
صریحست در افضلیت وجه دوازدهم قوله صلی الله علیه و آله من اراد ان ینظر
الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابراهیم فی حلمه و الی موسی فی هیبته

والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب و الحدیث دلالت کند بر
مساواة علی با انبیای عظام در صفات مذکوره که متضمن جمیع جهات فضل
و صفات کمالست و ظاهر است افضلیت انبیا از سایر صحابه و مساوی افضل
وجه سیزدهم شک نیست بودن علی از ذوالقربی و شک نیست در وجوب
محبت ذوالقربی بنا برانکه خدای تعالی او را اجر رسالت کردانیده لقوله تعالی
قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی و شک نیست که ابو بکر و یاران
او نه چنین است و هر که واجب باشد محبتش بر جمیع مسلمین افضلست از
کسی که بخلاف باشد وجه چهاردهم علی علیه السلام هاشمی است بخلاف
یاران دیگر و هاشمیت افضل از غیر هاشمی لقوله صلی الله علیه و اله ان الله
اصطفی من ولد اسمعیل قریشا و اصطفی من قریش هاشما وجه پانزدهم
قوله صلی الله علیه و اله من کنت مولاه فعلی مولاه چه لفظ مولی درین سخن مفید
انه کان محمد اولی بالکل و صاحب الامر فیهم فعلی علیه السلام ایضا کذلک و اذا کان
کذلک کان افضل والذی یدل علی انه یفید المعنی الذی ذکرناه ان النبی صلی الله
علیه و اله لما ذکر هذا الکلام قال عمر لعلی بخ بخ یا علی اصبحت مولای و مولا کل
مؤمن و مؤمنة وجه شانزدهم انت منی بمنزلة هارون من موسی و شک نیست
که هارون افضل امت موسی بود پس علی نیز افضل از امت محمد باشد صلی الله
علیه و اله وجه هفدهم روی ابن مسعود ان النبی صلی الله علیه و اله قال علی خیر
البشر من ابی فقد کفر وجه هجدهم ان علیا لم یکفر بالله طرفة عین و ابو بکر
و یاران او کافر بودند و مسلمان شدند و شک نیست مؤمن از اول اتقی است
من کان کافرا ثم صار مؤمنا والاتقی افضل لقوله علیه السلام ان اکرمکم
عند الله اتقیکم وجه نوزدهم انه علیه السلام کان افضل جهادا من ابی بکر فوجب

ان یکون افضل منه و اما انه اکثر جهادا فامر ظاهر و اما انه من کان اکثر جهادا
فهو افضل لقوله تعالی و فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما و قوله علی
القاعدین یدل علی ان المراد هو جهاد العدو لا جهاد النفس وجه بیستم ایمان
علی قبل از ایمان ابا بکر بود بدلیل انکه علی علیه السلام بر بالای منبر در مجمع ناس
میکفت انا الصدیق الاکبر امنت قبل ان امن ابو بکر و اسلمت قبل ان اسلم
ابو بکر و هرکز هیچ کس تکذیب وی نکرد فدل علی ان ذلک کان ظاهرا
فیما بین الصحابه و نیز انس روایت کرده که بعث رسول الله صلی الله علیه و اله
یوم الاثنین و اسلم علی یوم الثلث و نیز سبق ایمان علی اقرب بعقل
لانه کان ابن عمه و فی داره و مختصا به بخلاف ابی بکر فانه کان من الاجانب
و رسول چنین مهمی را بر بیکانه اظهار نکند لا سیما و الله تعالی یقول
و انذر عشیرتک الاقربین اکر کویند پیغمبر کفت من عرض اسلام بر احدی نکردم
الا انکه توقفی و تاخیری در قبول اسلام کرد مکر ابو بکر که اصلا توقف
نکرد و تا عرض کردم قبول نمود و با وجود اینحال تاخر اسلام ابو بکر از اسلام
دیکری صورت نتواند داشت مکر از تقصیر پیغمبر در عرض ان و ان ممتنع است
و بتقدیر تسلیم سبق اسلام علی در وقت قبول اسلام کودک بود و در صحت
اسلام کودک خلافست و بتقدیر صحت فلا شک ان اسلام العاقل البالغ
الصادر عن الاستدلال افضل من اسلام الصبی الذی لا یکون بالغا بر
تقدیر تسلیم بلوغ لا شک ان علیا فی ذلک الوقت ما کان مشهورا
ولا مقبول القول بل کان کالصبی الذی یکون فی البیت لم یحصل
بسبب اسلامه قوة و شوکة فی الاسلام بخلاف ابو بکر که شیخی بود
محترم و از بیکانکان و با سلام او قوتی و شوکتی در اسلام حاصل شد

جوابش آنست که اما خبر مذکور معارضه بآنچه در سبق ایمان علی گفتیم نتوانند کرد بنا
برآنکه خبر واحد است وبتقدیر قبول مفید ظنی بیش نیست ونیز تاخیر عرض بر کافه
بنابر خوف باشد تقصیر لازم نیاید واما کودک بودن علی در وقت اسلام
مجزوم به نیست ولازم نیاید چه سن شریف آنحضرت شصت و پنج یا شش بود
ومدت نبوت بیست وسه ومدت مکث علی بعد از نبی سی ومجموع پنجاه
وسه وچون پنجاه از شصت وشش یا پنج کم کنی دوازده یا سیزده ماند وبلوغ
دراین سن لابد ممکن بود وچون ممکن باشد واجبست حکم بوقوعش
لقوله صلی الله علیه وآله زوجتک اقدمهم سلماً واکثرهم علماً وبرتقدیر تسلیم
لا امتناع فی وجود صبیّ کامل العقل ولذا حکم ابوحنیفه بصحة اسلام الصبیّ
وصدور الاسلام عن علیّ فی وقت الصبیّ یدل علی فضله کما لا یخفی واما
حصول شوکت بسبب اسلام ابی بکر کماهی مسلم است که مسلم باشد بودن
ابوبکر قبل الاسلام من المعتبرین وهو غیرهم پس چون ثابت شد سبق
٥١ اسلام علی پس علی افضل باشد لقوله تعالی والسابقون السابقو
ن اولئک المقربون واین وجوه ثمانیه اخیر از کتاب اربعین نقل شد الّا
علی ما کان فی المواقف وجه بیست ونهم قوله صلی الله علیه وآله لعلیّ علیه السلام
انت سیّد فی الدنیا سیّد فی الآخرة من احبّک فقد احبّنی ومن احبّنی احبّه الله
ومن ابغضک فقد ابغضنی ومن ابغضنی ابغضه الله واین وجه از شرح
مقاصد نقل شد ومجموع بیست ویک وجه است دال بر افضلیت علی علیه السلام
بر سبیل اجمال یعنی با عدم تعیین ما فیه الفضل مسلک دویم در بیان انچه
دلالت بر افضلیت علی علیه السلام علی سبیل التفصیل اعنی بیان تفصیل
فضایلی که علی علیه السلام در هر کدام از آن افضلست از صحابه وهی امور

الاوّل العلم وشک نیست که علی اعلم صحابه است ودلیل برین اجمالاً فهو انّه
لا نزاع فی انّ علیّاً علیه السلام کان فی اصل الخلقة فی غایة الذکاء والفطنة والا
ستعداد للعلم وکان محمد صلی الله علیه وآله فی غایة الحرص فی تربیته وفی ارشاده
الی اکتساب الفضل وباوجود این در کنار او بود در بزرگی
داماد وعمک را او وکان یدخل علیه فی کل الاوقات وهرگاه شاگرد در
غایت ذکاء ودر نهایت حرص بر تعلیم باشد واستاد در غایت شفقت
ودر غایت حرص بر تعلیم واتفاق افتد از طفولیت خدمت استادی
چنین واتصال بخدمتش در هر وقتی از اوقات اورا ممکن گردد فلا
شکّ انّه یبلغ فی العلم کل مبلغ واما ابوبکر نرسید بخدمت پیغمبر صلی الله
علیه وآله مگر در وقت بزرگی ووقتی که رسید نیز دوام صحبت میسّر نبود
وکان لا یصل بخدمته فی الیوم واللیلة الا مرّة او مرّتین وعلی علیه السلام
کان متصلاً بخدمته صلی الله علیه وآله فی اوان الصغر وقد قیل العلم فی الصغر
کالنقش فی الحجر والعلم فی الکبر کالنقش علی المدر واما تفصیلاً فیدل
علیه قوله تعالی وتعیها اذن واعیة واکثر المفسرین علی انه علیّ علیه السلام
وروی انّه لما نزل هذه الآیة قال النبیّ صلی الله علیه وآله اللهمّ اجعلها
اذن علیّ وقال علی علیه السلام ما نسیت بعد ذلک شیئاً وشک نیست
که اختصاص بمزید فهم وحفظ موجب اختصاص بمزید علم است وقوله
صلی الله علیه وآله اقضاکم علیّ یعنی داناترین شما بقضا وحکم در شر
عیات علیست وشک نیست که قضا محتاج است بجمیع علوم پس باید که علی
افضل باشد در جمیع علوم ونیز در قضایای کثیره عمر خطا کرد ودر حکم وعلی
علیه السلام تنبیه بر خطای او نمود وعمر معترف شده لولا علیّ لهلک عمر وایضاً

قال علیه السلام علمنی رسول الله الف باب من العلم فتح کل باب الف باب و نیز
فرموده واله لو کسرت لی الوساده ثم جلست علیها لقضیت بین اهل التوریة
بتوراتهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل
الفرقان بفرقانهم والله ما من آیة نزلت فی بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل
ولا سماء ولا ارض ولا لیل ولا نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای
شی نزلت و مقصد تمثیل احاطه علم آنحضرت بجمیع اشیا پس مندفع است
اعتراض ابی هاشم بان التوریة قد نسخت فکیف یجوز الحکم بها و اینها و انا
تخصص من احوال العلوم فاعظمها علم اصول الدین و قد جاء فی خطبه علیه السلام
من اسرار التوحید و القران و النبوه و القضا و القدر و احوال المعاد ما لم
یات فی کلام سایر الصحابه و نیز جمیع فرق متکلمین منسوب بآنحضرت اند
اما معتزله مفتخر اند بانتساب بوی و اما اشاعره رئیسشان ابی الحسن اشعری
تلمیذ ابی علی معتزلیست و اما شیعه انتسابشان بآنحضرت ظاهر است
و اما الخوارج فهم مع غایة بعدهم عنه علیه السلام کلهم ینسبون الی اکابرهم
و سلفهم و هم کانوا تلامذه علی بن ابی طالب فثبت ان جمهور المتکلمین
من فرق الاسلام کلهم تلامذه علی علیه السلام و منها علم التفسیر و ابن عباس
رئیس المفسرین کان تلمیذا له علیه السلام و منها علم الفقه و کان فیه فی الدرجه
القصوی کما دل علیه اقضاکم علی و لو کسرت لی الوساده علی ما مر و منها
علم النحو و معلوم انه انما ظهر منه و هو الذی ارشد ابا الاسود الدئلی علیه
و منها علم الفصاحه و معلوم ان احدا من الفصحا الذین بعده لم یدرکوا درجته
ولا القلیل من درجته و منها علم تصفیه الباطن و معلوم ان انتساب جمیع الصوفیه
ینتهی الیه و منها علم الشجاعه و هو ممارسة الاسلحه و معلوم ان نسب هذا العلم

انتهی

انتهی الیه فثبت بما ذکر انه علیه السلام کان استاد العالمین بعد محمد صلی الله
علیه و آله فی جمیع الفضایل الجزئیه و المقامات الشریفه و اذا ثبت انه اعلم
الخلق بعد رسول الله ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله لقوله تعالی قل
هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون الثانی الزهد و اشتهر عنه
انه مع اتساع ابواب الدنیا علیه ترک التنعم و تخشن فی الماکل و الملابس
و لم یلتفت الی اللذات و قد کان فی الصحابه جمع من الزهاد کابی ذر و ابی الدرداء
و کلهم کانوا فیه تلامذه علی علیه السلام الثالث و قد اشتهر انه کان
یوثر المحاویج و المساکین علی نفسه و اهله و کان ذلک عادة منه حتی تصدق
فی الصلوة بخاتمه و نزل فی شانه ما نزل و در فتوحات مکی آورده که
قیمت خاتمی که علی علیه السلام در نماز بسایل داد برابر بود با خراج شام
که سیصد خروار نقره و چهار خروار طلا بود و تصدق ایضا فی لیالی صیامه
المنذور در بها کان فطوره و نزل فیه و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا
و یتیما و اسیرا الرابع الشجاعه و متواترات مکافحه و حروب و لقای
ابطال او و قتل صنادید جاهلیت در وقایع بدر و احد و خیبر و خندق
حتی قال صلی الله علیه و آله لضربة علی یوم الخندق خیر من عبادة الثقلین و
قال جبرئیل لا فتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار الخامس حسن الخلق
و قد کان مع غایة شجاعته و بسالته حسن الخلق جدا و قد بلغ فیه الی
حیث انه دعاه الی الدعابه معاویه بصعصعة بن صوحان گفت صفت
کن صاحب خود علی را گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما یی بود
یکی از ما بود و با ما میگفت و از ما می شنید و با ما میخورد و می آشامید
و بهر طرف که میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی

بود و مع ذلک کنا نهابه نهایة الاسیر المربوط للسیف الواقف علی رأسه
یعنی با وجود این همه میترسیدیم ازو و بیم میبردیم مانند ترسیدن زنجیر بسته
از جلادی که با شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد السادس العبادة
وکان علیه السلام اذا شرع فی صلوة التهجد وشرع فی الدعوات
والتضرعات الی الله تعالی بلغ مبلغا لا یوازیه احد ممن جا بعده من الزهاد
وکان فی غایة البعد مع الدنیا وکان یقول فی یقول فی مخاطبة الدنیا
یا دنیا یا دنیا الی تعرضت ام الی تشوقت هیهات هیهات غری غیری لا حاجة لی فیک
و قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر وخطرک یسیر وامالک حقیر آه من
قلة الزاد وطول الطریق السابع مزید قوته وشوکته حتی قلع باب خیبر
وقال ما قلعت باب الخیبر لقوة جسمانیه ولکن قلعتها لقوة الٰهیة الثامن
النسب العالی ومعلوم ان شرف الانسان هو القرب من رسول الله صلی الله علیه
وهو کان اقرب الناس فی النسب الی رسول الله صلی الله علیه وآله وعباس اگرچه
عم پیغمبر بود اما برادر پدری عبد الله بود وابو طالب برادر پدری ومادری
والام ونیز علی علیه السلام هاشمی الطرفین بود چه پدرش ابو طالب بن عبد المطلب بن
هاشم است ومادرش فاطمه بنت اسد بن هاشم التاسع المصاهرة و
لم یکن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما کان لعلی ع چه داماد پیغمبر بفاطمه زهرا
نه چون داماد بدختر دیگر است فان النبی صلی الله علیه وآله قال سیدة
نساء العالمین اربعة وعد منهن فاطمة صلوات الله علیها العاشر انه لم
یکن لاحد من الصحابة اولاد و نیک رکون اولاد علی علیه السلام فی الفضیلة فانظر
الی الحسن والحسین وهما سیدا شباب اهل الجنة ثم الی اولاد اولاده ممن
اتفق الانام علی فضلهم حتی کان ابو یزید مع علو درجته سقا فی دار جعفر

الصادق علیه السلام وکان معروف الکوفی بواب دار علی بن موسی الرضا
علیه السلام وکان قال شارح المواقف هذا امر لا شبهة فی صحته فان معروفا
کان صبیا نصرانیا فاسلم علی ید علی بن موسی الرضا علیه السلام وکان یخدمه
واما ابو یزید ادراک زمان حضرت جعفر نکرده وصحبت ظاهری
آنحضرت در نیافته چه وی از معروف متاخر است ولکنه کان یستفیض
من روحانیة جعفر فلذلک اشتهر انتسابه الیه پس هرگاه علی در هر یک
ازین فضایل مذکوره زاید باشد بر صحابه افضل باشد فان فضل المرء علی
غیره انما یکون بماله من الکمالات و قد اجتمع فی مجتمع منه لا فی ه علی افضل
میبود واز همه فکیف که علی زاید است در هر صفتی مشارکت و انصفت واین
بود عمده ادله که از جانب شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت مذکور است
واحادیث وروایاتی که درین ادله وارد است هم مروی بطرق اهل سنت
است و ثابت نزد ایشان وهیچ کدام از مختصات شیعه نیست چه مختصات
شیعه حجت بر مخالفین نتواند شد وجوابی که متکلمین ایشان ازین
ادله گفته اند بر دو گونه است یکی اجمالی و دیگری تفصیلی اما اجوبه تفصیلیه
راجعست یا بقدح در ثبوت خبر یا بتاویل وتخصیص آن و یا بمعارضه بنقل
فضایل برای ابی بکر و هر جوابی که بمنع ثبوت خبر باشد چون از صحاح
خود شان است ضرری نتواند داشت چه لا اقل موجب اسکات والزام
ایشانست واما تاویل وتخصیص اگر دلیلی نباشد نیست مگر ترک
ظاهر ومقتضای ظاهر تا ممتنع نباشد بدلیلی ترکش جایز نیست وحال
آنکه ارتکابش در غایت ظهور است مثل تخصیص خبر و رجب بحجر من بعض
الوجوه و باحث در شتی معانی و امثال آن واما معارضه بر تقدیر ثبوت

روایاتی چند سعد و دمثل اقتدوا بالذین بعدی ابی بکر و عمر و مثلهما سیدا کهول
اهل الجنة و مثل ما بی الله و رسوله الا ابا بکر و مثل ما طلعت شمس و لا غربت بعد
النبیین علی رجل افضل من ابی بکر و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا
بکر خلیلا و امثال ان چون از مختصات ایشانست و در طرق شیعه
اصلا موجود نیست بلکه منافی انها ثابت با حادیث و روایات
غیر محصور و غیر ممکن الحصر که بر بطلان ایشان ثابتست و در صحاح کتب
ایشان موجود چنانکه شیعه از ان در تضاعیف این باب مذکور شد
چه تواند کرد و چگونه برابری تواند نمود و اما جواب اجمالی ایشان
فقال صاحب المواقف والجواب عن الکل انه یدل علی الفضیلة و اما علی
الافضلیة فلا و کیف و مرجعها الی کثرة الثواب و ذلک یعود الی اکتساب
الطاعات والاخلاص فیها و ما یعود الی نصرة الاسلام و تقویة الدین
یعنی و آنچه شیعه دلالت بر افضلیت علی نکند چه افضلیت عاید بکثرت
ثوابست و ثواب مترتب بطاعات و اخلاص در طاعات و نصرة و تقویت
دین و اسلام و ابو بکر تا مسلمان شده همیشه مشغول بوده بدعوت مردم
بسوی خدا و بدست او مسلمان شدند عثمان و طلحه و زبیر و سعد بن ابی
وقاص و عثمان بن مظعون و اسلام بایشان قوی شده قال شارح
المقاصد بعد ذکر ادلة المذکورة علی فضیلة علی بن ابی طالب والجواب انه لا
کلام فی عموم مناقبه و وفور فضایله و اتصافه بالکمالات و اختصاصه بالکرامات
الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب والکرامة عند الله بعد
ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر و بر عاقل
مخفی نیست از این دو جواب که این دو عظیم ایشان کتانه استعداد خود بیان

نهی نموده اند و ترجیح الا یج نتوانند شد حقیقت دعوی ما در اول فصل که بحث
منع افضلیت علی بزبان میکنند نه بدل و بلفظ می کنند نه بمعنی و شارح
مقاصد در شرح عقاید نسفی در باب تفضیل عثمان بر علی و توقف سلف
درین باب گفته والانصاف انه ان ارید بالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف
جهة و ان ارید ما یعده ذو العقول من الفضایل فلا و شک نیست در جریان
این سخن در باب ابو بکر و عمر نیز و پوشیده نماند فضیلت بمعنی کثرت
ثواب اگر بالمفهوم و لجب صدق غیر فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل و کمالات
اما لجب بحقیق در وجود از وجدا نتوانند بود چه ثواب مترتب نتواند شد
مگر بر علوم و اعمال که مراد از فضایل و کمالاتست پس توقف در هیچ باب
اصلا وجهی نتواند داشت فصل هفتم از باب سیم از مقاله سیم در بیان
نفی اهلیت امامت و خلافت از غیر علی علیه السلام و دلیل برین چند وجهست اول
نص قران مجید و هو قوله تعالی لابراهیم انی جاعلك للناس اماما قال
ومن ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم
بوده باشد و مراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلك اماما و
خلفای ثلثه ظالم بودند بنا بر انکه کفر در ایشان متحقق بود و هر که کافر
باشد ظالم است لقوله تعالی ان الشرك لظلم عظیم و لقوله تعالی الکافرون
هم الظالمون و مضمون ایه نفی نیل عهد است از هر که ظالم بوده باشد در وقتی
از اوقات و در جمیع ازمنه مستقبله انوقت چه صیغه لا ینال فعل مستقبل
منفی است و نفی مستقبل مفید عموم بدلیل صحت استثنا بان یقول مثلا لا
ینال عهدی الظالمین الا بعد ترك الظلم و هر چه صحیح باشد استثنا او
واجبست دخولش در حکم مستثنی منه لولا الاستثناء و باین تقریر مندفعست

جواب موافق و شرح مقاصد از این دلیل بمنع کون من کان کافراً ثم اسلم ظالماً
یعنی لازم که کافر وقتی که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر
بر او صادق نیست و چون کافر صادق نباشد ظالم بسبب کفر صادق نتواند
بود و وجه دفع آنست که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافیست در استدلال
و حاجت نیست بصدق در وقت اسلام نیز چه همین که در وقت کفر ظالم باشد
صادق است عدم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله وقت ظلم و از جمله اوقات
مستقبله وقت ظلم زمان اسلام است پس هرگاه کافر باشد در وقتی هر
چند مسلمان شود و اصلاح حال خود کند قابل امامت نتواند بود و نص آیه
کریمه و امام فخر رازی ادای دلیل در کتاب اربعین بتقریر مذکور کرده و جواب
از آن بتبلیغ عموم گفته و دلیل عموم را که صحت استثناست معارض کرده بصحة
تقسیم یعنی بصلاح ان یقال الظالم لا ینال عهد الامامة فی حال کونه ظالماً او جمیع
الاحوال فلولا انه مفهوم مشترک بین القسمین لم یصلح تقسیمه الیهما و جواب
آنست که نیل عهد که مفهوم ثبوتیست قابل است بر تقسیم بحال ظلم و جمیع
افراد و از عدم نیل عهد که مفهوم سلبیست چه سلب مفهوم مشترک و تحقق
نشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت مفهوم مشترک که جایز است
تحققش در ضمن فرد واحد و این دلیل عام است مر ابوبکر و غیر ابوبکر
را و وجوه دیگر در بیان نفی اهلیت عمر مر امامت را طعن کردن است
در هر یک از ائمه ثلثه بمطاعن متواتره که منافی امامت باشد اما طعن در
ابوبکر اول آنکه منافی صریح کرد با نص کلام خدا و هو قوله تعالی یوصیکم الله
تعالی فی اولادکم الآیه و در منع فاطمه زهرا صلوات الله علیها میراث
پدرش پیغمبر را صلی الله علیه و آله و معلوم است عموم خطاب پیغمبر است و مستند

شد

شد در منع بخبری که خود منفرد بود به روایتش و هو ان النبی صلی الله علیه و آله
قال نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقة و حال آنکه بغایت قلیل الروایه
است و متهمست در این روایت لکونها نفعاً له حیث تحل له الصدقة و عجیب بغایت
بلکه ممتنع است بحسب عادت اختصاص ابوبکر بشنیدن چنین خبری دون غیره
و ممتنع است عقلاً و شرعاً که ترکه پیغمبر صدقه باشد نه میراث و برود زنان
او اختصاص ترکه او حرام و مع ذلک پیغمبر وارثان خود را خبر نداده باشد
از این حکم و منع نفرموده از طلب آن و اهمال کرده باشد ان را از اهل بیت
و فرزندان و خویشان خود را با وجود آنکه مامور است بآن فی قوله تعالی
و انذر عشیرتک الاقربین و یا آنکه خبر داده باشد و اهل بیت و فرزندان
وی نشنیده باشند سخن پیغمبر را و انقیاد نکرده باشند او امر او را و طلب
غیر حق خود کرده باشند با آنکه معصوم و مطهرانند بحکم آنکه انما یرید الله لیذهب
عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا و دیگر این روایت مختلف صریح قرآنست
در ثبوت میراث از انبیاء حیث قال الله تعالی و ورث سلیمان داود
و قال تعالی بمن ذکریا فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من آل یعقوب
پس منع صحت جواب موافق و مقاصد که روایت مذکوره اگرچه خبر واحد
است لیکن حاکم را رسد که عمل بآن و هرگاه خود بنفسه از پیغمبر شنیده باشد
چه اینچنین خبری مفید قطع خواهد بود و پس تخصیص قرآن بآن تواند و وجه
دفع آنست که حاکم هرگاه غیر معصوم باشد و یا معصوم باشد او را
رسد عمل بشنیده خود از پیغمبر هرگاه شنیده او مخالف صریح قرآن نباشد
و محالست که باشد نه حاکمی را که از پیش خود حاکم باشد و مع هذا التهم رسد
و آنچه را دعوی شنیدن کرده مخالف صریح قرآن باشد فاعتبروا یا اولی الابصار

ونیز ابوبکر نفی لعنت انحکم کرد در نزاع علی وعباس کما رده انهما اختلفا فی بغلة
رسول الله وسیفه وعمامته فحکم بها ابوبکر میراثا لعلی ابن ابی طالب پس اگر
صدقه بودی بر علی حلال نبودی و واجب بودی بر ابوبکر انتزاع از دست
او دوم انکه منع فاطمه علیها السلام کرد از فدک وان قریه چند بود از خیبر که
پیغمبر او را بوی بخشیده بود ودر تصرف او داده وابوبکر بعد از پیغمبر ضبط ان
قری نمود وزهرا علیها السلام اظهار بخشش نمود وتصدیق وی نکرد وعلی علیه السلام
وحسنین وام ایمن ادای شهادت کردند رد نمود وحال انکه علی بحکم ایه
مباهله نفس پیغمبر وزهرا بمقتضای فاطمة بضعة منی من اذاها فقد اذانی
بضعه پیغمبر است وحسنین سید شباب اهل الجنة واربعه بروایاتی که ثابت
شده بطرق اهل سنت وبمقتضای ایه تطهیر از جمله اهل بیت وواجب العصمة
والطهاره وام ایمن زنی بود که نبی در شان وی گفته بود از مراة اهل الجنة ام ایمن ع
پس مندفع شد جواب مواقف که منع عصمت مدعی نموده میگوید که رد شهادت
حسنین بنا بران بود که قبول شهادت ولد برای احد الابوین خلافیست
ورد شهادت علی وام ایمن بنا بر قصور از نصاب شهادت وهو رجلان
او رجل وامراة وحکم بشاهد ویمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه ووجه
دفع انست که ظلم ابوبکر بنا بر تکذیب اهل البیت ورد شهادت ایشانست
که بمقتضای صریح قران مذهوب الرجس وواجب الطهاره اند ومنع کردن
ابوبکر حق عصمت وطهارت را از اهل البیت بغایت اقبحست از منع فدک
وظلم او بر اهل البیت فی الحقیقه انست نه این وعجیب حالتیست که تصدیق
ازواج نمود در ادعای اختصاص حجره مطهره بدون شاهدی وتکذیب
فاطمه کرد با وجود عصمت وشهادت اهل عصمت وطهارت وشارح مقاصد

در جواب

-٩٠

در جواب منع صحت قضیه فدک نموده میگوید لو سلم صحة ما ذکر فلیس علی الحاکم
ان یحکم بشهادة رجل او امراة وان فرض عصمة المدعی والشاهد والحاکم
یحکم علمه یقینا وان لم یشهد به شاهد وطرفه حالیست که منع صحت قضیه
مذکوره از هیچکس منقول نشده واصحاب او با انکه منع متواتراتست
دیگر مانند خبر غدیر وغیران نموده اند منع صحت قضیه فدک نتوانستند
نمود وطرفه تر انکه با فرض عصمت مدعی وشاهد معلوم یعنی بودن خلاف
دعوی مدعی نیست مگر بتجویز اجتماع نقیضین عبرت کنید که بیچارگان
با انکه علمای معقولند بچه نامعقولات بازی خود میدهند وعجیب تر
از انکه بعد از جواب مذکور میگوید ولعمری ان قصة فدک علی ما یرویه
الروافض من ابین الشواهد علی انهم کانوا فی الضلالة وافتراهم علی الصحابة بردکو
نهم الغایة فی الغوایة والنهایة فی الوقاحة ظنوا بمثل ابی بکر وعمر انهما اخذا
حق سلالة النبوة ظلما لینتفع به الاخرون لا هما انفسهما ولا من یتصل بهما وبمثل
علی علیه السلام انه مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع تلک الظلامة ایام خلافته وبسایر
الصحابة انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض ولا اعتراض سوگند میخورد که قصه
فدک بطرقی که شیعه روایت میکنند شاهد بین است بر فرو رفتن
شیعه در ضلالت ودر دروغ بستن ایشان بر صحابه وبر بودن شیعه در
غایت گمراهی ونهایت بیشرمی که گمان برده اند بمثل ابوبکر وعمر که
حق فرزند پیغمبر بظلم گرفته باشند که دیگران بان منتفع شوند نه خودشان
ونه خویشان ایشان وگمان برده اند بمثل علی علیه السلام که در وقت خلافت
خود که قادر بود بر رفع ظلامت دفع چنین ظلمی نکرده باشد وحق با مستحق
نداده وگمان برده اند بسایر صحابه که چنین ظلمی را دیدند وساکت شدند

و هیچ نگفتند و پوشیده نماند که این گفتگو بنا بر منع صحة نقل قضیه
مذکوره است و بجای سند آن منع و بر عاقل ظاهر است که منع صحة
خبر فدک در مرتبه منع وقوع خلافت ابی بکر است چه هر که خلافت
ابی بکر را شنیده یا نقل کرده خبر اخذ فدک را نیز شنیده و نقل
کرده و این سخن قابل تعرض جواب نیست غایتش تعجب بی‌جا است
که گمان ظلم ابو بکر بر سلاله نبوت و افترای این ظلم بر ابو بکر چگونه
باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل با گمان کذب سلاله نبوت و ادعای
خلاف حق بضعه پیغمبر و گمان شهادت زور و گواهی باطل بمثل علی بن
ابی طالب و بمثل حسنین که نص قران گواهی بطهارت شان داده و تدین
اهل بیت پیغمبر چون باشد با تدین ابو بکر و عمر که گمان ظلم در باره ایشان بر وفق
غوایت و ضلالت باشد و گمان کذب و طلب نا حق باهل بیت رشد
و هدایت و بشری و وقاحت در نسبت ظلم با بی بکر بیشتر باشد یا در
منع عصمة سلاله نبوة و اهل بیت طهارة ما از سر دعوی عصمت اصطلاحی
بگذریم و مضایقه در منع آن نکنیم با عصمت و طهارت قرآنی چه توان کرد
فاعتبروا یا اولی الابصار و اما منع نکردن علی علیه السلام ظلامات مذکوره را
در زمان خلافت خود بنا بر آن بود که خلافتا و بعد از ثلثه خلافتی
نبود که در آن خلافت عمل بمقتضای علم خود تواند کرد چنانکه پیش از این
اشاره بآن کردیم علی در آن خلافت کدام بدعت ابو بکر و عمر را که منظور
غرضی در و نبود توانست رفع نمود که فدک را که حق فرزندان خود بود
و بصیغه صدقه تصرف در آن شده رفع تواند کرد سیم آنکه ابو بکر ایذای
پیغمبر کرد و ایذای پیغمبر ایذای خدا است و کدام ظلم بالا تر از ایذای خدا و رسول

تواند بود

تواند بود اما آنکه ایذای پیغمبر کرد بنا بر آنکه ایذای فاطمه کرد در رد دعوی
وی و تکذیب وی کرد در ادعای بخشش فدک و تکذیب شخصی بالفعل
ایذای اوست و نیز ثابت و محقق است که بینها و بینهم که فاطمه از و آزرده
شد و از و راضی نشد تا آنکه رحلت کرد و وصیت نمود که او را در شب
دفن کنند تا ابو بکر بجنازه او حاضر نشود و بر وی نماز نگذارد و این خبر در
اکثر کتب ایشان موجود است و از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در
صحیح مسلم در جزو ثالث چنانکه ذکره فی الطرایف و ابن ابی الحدید در شرح
نهج البلاغه ایراد کرده بطرایق و گفته که این خبر متحقق و معلوم است و دفع
آن نتوان کرد و نقل کرده که ابو بکر بعد از آزردن فاطمه مکرر بعذر خواهی او عمر را
فرستاد و خود رفت و فاطمه راضی نشد و همان ناراضی و غضبناک از و
رحلت کرد و وصیت نمود که پنهان دفنش کنند و بعد از تصلیح و تحقیق
این خبر چون خود سنی است در صدد توجیه و اعتذار آن در آمده بعذر های
که بدتر از گناه است و اینجا مقام ذکر آن و حاجت بتطویل بسبب آن نیست
چهارم آنکه قصد احراق خانه علی علیه السلام کرد و عمر را بر انداشت که
خانه علی را بسوزانند و در آن خانه علی و فاطمه و حسن و حسین علیهما السلام و جمعی
از بنی هاشم بودند تا بترسند و بیرون آمده با او بیعت کنند ذکر الطبری
فی تاریخه قال اتی عمر بن الخطاب منزل علی علیه السلام و قال والله لاحرقن علیکم
او لتخرجن للبیعه و ذکر الواقدی ان عمر جاء الی علی علیه السلام فی عصابة فیهم
اسید بن الحصین و سلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم و ابن خزابه
در غرر آورده که زید بن اسلم گفت من از جمله جماعتی بودم که هیمه میکشیدند
با عمر بسوی خانه فاطمه در وقتی که علی و اصحابش امتناع از بیعت نمودند بسبب

عمر گفت مر فاطمه را که بیرون فرست انانی را که در خانه تواند و الا خانه را با هر که
در وی است بسوزانم فاطمه فرمود که میسوزانی علیرا و فرزندان مرا گفت ای
والله مگر اینکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن عبد ربه آورده که علی و عباس
در خانه فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیار ایشان را و اگر ابا کنند
مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان یضرم علیهم النار فلقیته فاطمه
فقالت یا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در کتاب محاسن
و کتاب الغاس الجواهر نیز مثل این وارد شده و از جمله از علمای اهل سنت اند
پنجم آنکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال آنکه پیغمبر گفته بود که لعن الله المتخلف
عن جیش اسامه ششم آنکه خلیفه خود کرد عمر را و حال آنکه پیغمبر باعتقاد ایشان استخلاف
نکرده بود پس اگر استخلاف خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا ابوبکر
کرد و عمر در وقت رحلت گفت ان لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف و ان
استخلف فان ابا بکر استخلف و هذا الصریح منه بعدم استخلاف النبی صلی الله علیه و آله
هفتم آنکه عمر گفت بیعت ابوبکر فلتة بود یعنی بدون تأمل و تدبر بود
فمن عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم آنکه گفت اقیلونی و لست بخیرکم و علی فیکم
یعنی عزل کنید مرا که بهترین است نیستم در حالتی که علی در میان امت است
نهم آنکه پیغمبر هرگز تولیت امری با و تفویض نکرده و حال آنکه کم بود از صحابه
کسی که با وحدتی مرجوع نشد و نوبتی بحمل سوره براءة بکه فرمود و علی
علیه السلام را از عقب فرستاد و عزل وی نمود پس هرگاه کسی صلاحیت ادای
آیه صید بجماعتی مخصوص نداشته باشد اهلیت ریاست عامه که متضمن لوازم
جمیع احکام است بعموم الناس چگونه تواند داشت دهم آنکه در وقت
موت گفت که ای کاش که از پیغمبر پرسیده بودم که هل للانصار فی هذا الامر حق

و بهذا شک منه فی صحة ما صح بر علی الانصار من قوله الائمة من قریش لا غیر ذلک
من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور بطرق اهل سنت منقول در کتب
ایشان موجود است و اما مطاعن عمر اکثر بلکه جمیع اموری که از مطاعن
ابی بکر بود و غیر آن مثل منع پیغمبر صلی الله علیه و آله از کتابت وصیت
و سوا جهرا و لقبول لیهجر او یهذی و مثل شک کردن او در نبوت پیغمبر و انکار
نمودن و گفتن والله ما مات محمد تا آنکه ابوبکر گفت اما سمعت قوله تعالی
انک میت و انهم میتون و مثل امر برجم حامله تا آنکه علی علیه السلام منع فرمود
و گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل و مثل
امر برجم مجنون حتی قال علیه السلام القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق و مثل
آنکه منع کرد از مغالات مهور و گفت هر که گران کند مهر دختر خود را از جمله
بیت المال نقش گردانم تا آنکه زنی با او محاجه کرد بقوله تعالی و آتیتم احدیهن
قنطارا و منفعل گردانید فقال کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات
فی الحجال و مثل آنکه بدیوار خانه برآمد و اهل خانه را بر منکری دید و بدایشان
با و گفتند اخطأت من جهات یعنی بچند جهت خطا کردی یکی آنکه تجسس
کردی و حق تعالی نهی کرده از تجسس بقوله تعالی ولا تجسسوا دیگر آنکه از غیر
در بخانه در آمدی و قال الله تعالی و اتوا البیوت من ابوابها و دیگر آنکه بی
اذن در آمدی و قد قال الله تعالی لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا
دیگر آنکه سلام نکردی و قد قال الله تعالی و تسلموا علی اهلها پس عمر خجل
شده برگشت و مثل آنکه گفت متعتان کانتا علی عهد رسول الله و انا
احرمهما یعنی متعه حج و متعه نساء در زمان پیغمبر مشروع بود و من هر دو را
حرام گردانیدم اما غیر ذلک من الامور التی لا یمکن احصائها و اما مطاعن

عثمان مستغنی است از بیان تا آنکه اکثر صحابه از کثرت ظلم وعدوان وتعدی
وطغیان او بر روی او در آمده او را کشتند با او آنچه کردند **فصل هشتم** از باب
سیم از مقاله سیم در نتیجه فصول مذکوره درین باب بدانکه از مجموع آنچه
بیان شد در فصول سابقه ثابت گشت وجوب وجود امام در هر زمانی
از ازمنه و وجوب اعتبار نفی افضلیت در امام پس هرکه یکی از امور ثلثه
در او مفقود باشد امامت را نشاید فضلاً عن الثلثة اما عصمت معلوم
نتواند گشت وامینی حاصل نتواند شد مگر وقتی که نص از خدا ورسول
متحقق شود واما افضلیت بنابر آنکه امام محتاج الیه جمیع مردم است در
جمیع امور وتا افضل از همه مردم نباشد محتاج الیه همه در پیش وکمالات کل نتواند
بود وچون مجموع این امور ثابت شد معلوم شد که امام وخلیفه اول
بعد از رسول صلی الله علیه وآله علی ابن ابی طالب است علیه الصلوة والسلام بنابر
اتفاق کل است بر انتفای مجموع امور ثلثه از غیر علی علیه السلام پس متعین
باشد علی علیه السلام از برای امامت والّا لازم آید خلو زمان از وجود
امام طریقه دیگر ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام وغیر علی واجب نیست
عصمتش بالاتفاق پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر وجوب اعتبار
نص در امام وغیر علی علیه السلام منصوص نیست بالاتفاق پس امام علی باشد
پس طریقه دیگر ثابت شد افضلیت علی علیه السلام وچون افضل باشد
امام او باشد نه غیر او لامتناع تقدیم المفضول علی الفاضل طریقه دیگر
ثابت شد منصوص بودن علی بامامت وچون منصوص باشد امام او باشد
نه غیر او لامتناع مخالفة النص طریقه دیگر غیر علی متصف بوده بظلم در وقتی
از اوقات وهرکه ظالم باشد در وقتی از اوقات امام نتواند شد طریقه

دیگر

دیگر از غیر علی ثابت شده ظلم وقبح در وقت ادعای امامت وهرکه صادر شود
از وظلم وقبح در وقت ادعای امامت امام نتواند بود پس غیر علی امام
نتواند بود طریقه دیگر غیر علی منصوص نیست وهرکه منصوص نیست مأذون نیست
بخلافت وهرکه منصوص نیست بخلافت خلیفه نتواند بود طریقه دیگر اجماع
است در آنکه امام علی است یا عباس یا ابوبکر لیکن ابوبکر وعباس امام
نتوانند بود لانتفاء العصمة عنهما بالاتفاق پس علی باشد والّا لازم خرق الاجماع
المرکب طریقه دیگر اگر ابوبکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا به بیعت لان الکل
من قال بامامته قال بذلک والحصر والقسمان باطلان اما نص بنا بر آنکه اگر نصی
میبود در روز سقیفه محتاج به بیعت نمیشد واظهار نص میکرد واما بیعت بنا
بر آنکه ثابت شد که بیعت طریقی باثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش
موقوفست بنص طریقه دیگر معلوم است علماً اجمالیاً یقینیاً استخلاف پیغمبر
بعد از رحلت مر احدی را بنابر دو وجه یکی آنکه معلوم است از عادت وعادت
پیغمبر در هر غیبتی از مدینه خلیفه میکرد وشخصی را در مدینه تا امر رعیت
مهمل وضایع نباشد واینمعنی لا محاله اهم است بعد از موت بنا بر آنکه اختلال
مصالح رعیت با غیبت اگرچه دشوار است لیکن ممکنست بخلاف رعایت مصالح
رعیت بعد از موت که ممتنع است پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم
باشد بعد از غیبت وجه دوم آنکه پیغمبر گفت انما انا لکم مثل الوالد لولده
فاذا ذهب احدکم الی الغائط فلا یستقبل القبلة ولا یستدبرها ونیز
معلومست که شفقتش برامت بیش از شفقت پدر بود بر فرزند پس
همچنانکه ممنوع است عادةً که پدر در حالت موت وصحت اختیار تعیین وصی
برای فرزندان نکند واگر نکند لامحاله مذموم خواهد بود وعقلا لکن ممتنعست

عدم استخلاف پیغمبر مر احدی را پس ثابت شد مجملا وجوب استخلاف وچون ثابت
عدم استخلاف غیر علی پس ثابت است استخلاف علی علیه السلام طریقه دیگر
اجماع است که پیغمبر در غزوه تبوک علی علیه السلام را خلیفه کرد بر مدینه و دیگر
عزل او نکرد پس باقیست بر خلافت مدینه بعد از موت پیغمبر نیز وچون
خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت اذ لا قائل بالفرق فصل نهم
از باب سیم از مقاله سیم در ذکر ادله مخالفین بر خلافت ابو بکر و جواب
از ان بدانکه امت در تعیین اول خلیفه بعد از رسول صلی الله علیه واله بر
سه فرقه اند اول شیعه و مذهب انست که خلیفه بلا فصل بعد از پیغمبر
صلی الله علیه واله علی ابن ابی طالب است علیه السلام وادله ایشان سبق ذکر
یافت دوم راوندیه اتباع قاسم ابن راوند قایلند بخلافت عباس
عم رسول الله صلی الله علیه واله واین مذهب متروکست وتمسک ایشان
غیر مذکور وظاهر است بطلان این مذهب سیم اهل سنت وایشان
خلیفه اول ابو بکر را دانند وبعد از ان عمر وبعد از ان عثمان وبعد از ان علی
را وتمسک ایشان در خلافت ابو بکر چند وجهست اول اجماع واین عمده
ادله ایشانست قال شارح المقاصد موافق لما قاله سایر علمائهم لنا
یعنی فی اثبات خلافة ابی بکر وجوه الاول وهو العمده اجماع اهل العقد
والحل علی ذلک وان کان من البعض بعد تردد وتوقف وگفته که اول
تردد از انصار واقع شد که گفتند منا امیر ومنکم امیر وبعد از ان ابو
سفیان که گفت رضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملان
الوادی خیلا ورجلا فرستاده ابو بکر وعمر وابو عبیده را نزد علی وگفتگوی
بسیار شد وغلیظی از عمر بظهور رسید انگاه علی امد ودخل فیما دخل فیه الجماعه .

وقال حین قام عن المجلس بارک الله لکم فیما ساءنی وسرکم وجواب ازین دلیل که
باعتراف ایشان عمده دلایل ایشانست منع تحقق اجماع است در هیچ وقتی
از اوقات اما در مبدا خلافت ظاهر است باعتراف ایشان واما در وقتی دیگر
بنا برانکه معنی اجماع انست که رای هر یک از اهل حل وعقد ومعتقد او در راجح
در نفس الامر مجمع علیه باشد نه انکه از روی جبر واکراه وقول وتلفظ
ان صادر گردد وکه مطابق اعتقاد او نباشد ودر اجماع مذکور باعتقاد ایشان
معنی مذکور متحقق نیست چه خود قایلند که از عمر غلظتی واقع شد وبیان
ان غلظت در کتب احادیث ایشان بنوعی که بعضی از ان مذکور شد من
حدیث احراق البیت وغیره پس بیعت علی بر تقدیر تسلیم وال حال بنده
چگونه دلالت بر رضای او وموافقت رای واعتقاد او تواند کرد وتفصیل
بنده منع انست که مراد از اهل حل وعقد مجتهدین است چنانکه در کتب اصول
فقهی مبین شده پس خالی از ان نیست که علی علیه السلام مجتهد بوده یا نه و
توقفش در بیعت از روی اجتهاد بوده یا نه اگر مجتهد نبوده توقفش بنا بر
اجتهاد نبوده پس توقفش را چه ضرر در انعقاد اجماع واگر مجتهد بوده وتوقفش
بنا بران بوده که باجتهاد وتحصیل رای درین مسئله نماید پس اگر رای حاصل
شده بود چه احتیاج بغلظت واحراق بیت واشال ان بود
واگر هنوز تحصیل رای نشده بود ویا رایش بخلاف تعلق گرفته بود
پس بجبر وموافقت زبانی وقولی با سایر مجتهدین از بیم وخوف چگونه
محقق ومتم اجماع تواند شد دلیل دوم اجماع مرکبست وبیانش انست که امت
قاطبه برانند که خلیفه بعد از رسول یا ابو بکر است یا علی یا عباس لیکن علی وعباس
خلیفه نیستند بنا برانکه با بو بکر بیعت نمودند وامر را با وتسلیم کردند وباو

منازعه نکرده‌اند و این معنی دلیلست که ایشان خلیفه نبوده‌اند چه استحقاق خلافت
ترک منازعه و تسلیم ار غیر تحقق منافی عصمت است که شیعه مدعی آنند پس واجبست
که ابو بکر خلیفه باشد والا خرق اجماع مرکب لازم آید و هو باطل و جواب آنست
ظاهر است چه ترک منازعه مطلق لازم که منافی عصمت باشد بلکه با قدرت
و اعوان و انصار چنانکه گذشت دلیل سیم قوله تعالی وعد الله الذین
امنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض خدای تعالی وعده کرد مؤمنین
که ایشانرا خلیفه گرداند در ارض و ثابت نشد برای خلافت غیر خلفا اربعه
پس ثابت باشد خلافت خلفا اربعه بترتیب والا خلف وعده لازم آید و جواب
آنست که ثبوت خلافت لازم ندارد وقوع خلافت بمعنی اتقیا و دعوت
مردم را چنانکه ثبوت نبوت بلا خلاف پس لازم که خلاف موعود ثابت نباشد
مگر برای خلفا اربعه بلکه ثابت نیست باعتقاد شیعه مگر برای علی و اولاد او
نه برای غیر ایشان دلیل چهارم قوله تعالی قل للمخلفین من الاعراب ستدعون
الی قوم اولی باس شدید تقاتلونهم او یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله
اجرا حسنا و ان تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم عذابا الیما یعنی بگوای محمد
مر مخلف کنندگانرا از جنگ حدیبیه که زود باشد شما دعوت کرده شوید بجنگ
جماعتی از روی شوکت و عظمت که مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوند
پس اگر اطاعت کنند مستحق اجر حسن شوید و اگر باز تخلف کنید مستوجب
عذاب گردید بیان استدلال آنست که داعی درین آیه باید که مفترض
الطاعه باشد بدلیل وعد و وعید بطاعت او و تخلف از او و مراد از قوم
نزد اکثر مفسرین قوم بنی حنیفه است و قوم مسیلمه کذاب که قتال با ایشان
در زمان خلافت ابو بکر واقع شد و با اهل فارس که قتال با ایشان در

خلافت ایشان داد پس بهر تقدیر خلافت ابو بکر ثابت باشد چه خلافت عمر نیز مستلزم
خلافت اوست بنا بر آنکه بوصیت ابو بکر بود و منع توانند که مراد از داعی مذکور علی
باشد و مراد از قوم مذکور معاویه و اتباعش بنا بر آنکه مجموع ایشان اهل اسلام
و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون و جواب آنست که در اولی باس
شدید نزد مفسرین خلافست فقیل هم هوازن و حنین عن عکرمه و سعید بن جبیر
و قیل هم هوازن و ثقیف عن قتاده و قیل هم ثقیف عن ضحاک و قیل هم بنو حنیفه
بنی مسیلمة الکذاب عن الزهری و قیل اهل فارس عن ابن عباس و قیل هم
الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل صفین اصحاب معاویه و صحیح آنست که مراد
جماعتی باشند که پیغمبر در حیات خود بعد از نزول آیه با ایشان قتال کرده
چه پیغمبر بعد ازین آیه با جماعت بسیار از روی نجده و شدت قتال کرده و دعوت
مخلفین با آن قتال نموده مانند اهل حنین و طایف و موته و تبوک و غیر آنکه
پس وجهی ندارد حمل آیه بقتالی که بعد از وفات پیغمبر واقع شده پس متعین
آنست که مراد از داعی درین آیه پیغمبر باشد و لا اقل وجود این با احتمال استدلال
مذکور صحیح نتواند بود اگر ابو بکر خلیفه نباشد بغیر حق تصرف در خلافت
کرده باشد و لایق ممدوح خدا نتواند بود چه ظالم ممدوح خدای تعالی نباشد
و حال آنکه ممدوح خدا است در چند آیه یکی قوله تعالی لقد رضی الله عن المؤمنین
اذ یبایعونک تحت الشجرة الایه و دیگر قوله تعالی والسابقون الاولون
من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا
عنه چه این هر دو آیه باتفاق در شان جماعتی نازل شده که ابو بکر در آنست
در آن جماعت و دیگر وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی و ما لاحد
من نعمة تجزی و مراد از اتقی ابو بکر است چه اتقی لا محاله اکرم باشد لقوله تعالی

ان اکرمکم عند الله اتقیکم واکرم افضل وافضل باتفاق امت یا ابوبکر است
یا علی ومراد درین ایه نتواند بود که علی باشد چه اتقی را صفت کرده که نیست
نزد او کسی نعمتی که جزا داده شود ونزد علی از پیغمبر نعمت تربیت است ونزد
ابوبکر از پیغمبر نیست مگر نعمت هدایت وان نعمتی است که جزا داده نتواند
بود بدلیل قوله تعالی قل لا اسئلکم علیه من اجر الایه پس باید که مراد ابوبکر باشد
پس این ایه دلالت بافضلیت ابوبکر نیز کند وجوابش انست که مدح
وذم خدای تعالی تابع طاعت ومعصیت بنده است پس رضای خدای تعالی
از بنده راجع شود برضای از طاعت وعدم رضا راجع بعدم رضای از معصیت
پس رضای خدای تعالی در ایه اول راجع شود برضای از بیعتی که در تحت
شجره مؤمنان با پیغمبر کردند چنانکه وصف شده است بان ودر ایه ثانیه
راجع بمهاجرت ونصرت وتابعیت باحسان پس رضای مطلق لازم
نباشد واما در سبب نزول ایه سیم واحدی از عکرمه از ابن عباس
روایت کرده که مردیرا نخلی بود که شاخش بدار فقیری یا ذی عیال حایل
شده بود وگاهی میوه از ان نخل برای صاحب عیال می افتاد وان
مرد بخانه صاحب عیال در امده میوه را از دست کودکی که میوه برداشته
بود میگرفت وگاه بود که انگشت میکرد واز دهن کودک خرما برون می اورد
وصاحب عیال شکایت اینمعنی نزد پیغمبر کرد ورسول صاحب نخله را طلبید
گفت که فلان نخله را بمن ده که در عوض نخله در جنت بتو دهم صاحب نخله
گفت این نخله بهترین نخلهامنست وقبول نکرد ورفت مردی حاضر بود بحضرت
گفت اگر من نخله انمرد را بستانم وبشما دهم نخله جنت مرا باشد حضرت فرمود
اری پس مرد رفت ونخله مذکوره را از صاحب نخله بچهل نخله معاوضه نمود وبحضرت

داد وحضرت بصاحب عیال داد واین ایه نازل شد ومراد از اشقی درین ایه
صاحب نخله است ومراد از اتقی انکه نخله را بچهل نخل خرید ونام او ابو الدحداح
بود واز ابن زبیر نقل شده که این ایه در شان ابوبکر نازل شده بسبب
ممالیکی که خرید وازاد کرد واولی انست که عام باشد چنانکه از ابو جعفر علیه السلام
روایت شده واستدلالی کرده اند که نمی تواند بود مگر ابوبکر جوابش
انست که مراد ازین نعمت کسی نزد او نباشد که جزا داده شود انست
که انفاق مال محض قربت باشد نه بقصد جزای نعمتی چه الجمله اعنی ما لاحد
عنده من نعمة تجزی عطف بجمله یتزکی وجمله یتزکی حال است از ضمیر یؤتی
که مراد اتقی است وحال بحسب معنی صفت است پس صفت فی الحقیقه
اتقی موصوفست بدو صفت که یکی مفید انست که انفاق مال بجهة تزکی است
نه بجهة ریا وسمعه ودیگری مفید انکه انفاق مال نیست بجهة جزا دادن نعمت
کسی که نزد او باشد واما مراد از اتقی افضل است وافضل نیست مگر علی
یا ابوبکر جوابش انست که مراد اتقی علی الاطلاق ونظر بجمیع امت نیست
تا منحصر باشد در علی وابوبکر بلکه مراد اتقی فی الجمله است چه در هر عملی از
اعمال اتقی وغیر اتقی متصور است بنابر انکه هر که عملی را محض قربت
کند اتقی است از کسی که همان عمل را بقصد ریا کند ومراد از اتقی از ایه
انست که هر که عملی را بقصد قربت کند وچنین کسی اتقی خواهد بود از هر که
هر عملی را بقصد قربت کند وچنین کسی اتقی خواهد بود از هر که هر عملی را
بقصد قربت نکند ولازم نیست اتقی که از جمیع امت باشد واین ظاهر است
ونیز لازم نیست که اتقی از جمیع است بمعنی لا اتقی منه باشد اصل تقوی
قابل شدة وضعف است چه تقوی در جمیع احوال نیز قابل شدت وضعف

نتواند بود و حال انکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع است باشد لغوی
خواهد بود و بعلی ابن ابی طالب بنا بر انکه ثابت کردیم افضلیت علی علیه السلام
دلیل ششم قوله علیه السلام اقتدوا بالذین بعدی ابوبکر و عمر چه اقتدوا صیغهٔ
امر است و امر برای وجوبست یا ندب و بر هر تقدیر دلالت کند بر جواز
اقتدا در احکام و اگر در دعوی امامت بر ضلال میبودند هر آینه اقتدا
بایشان جایز نبود و جواب نفس آنست که خبری که در چنین مسایل استدلال
بان توان کرد باید که متواتر باشد یا مقبول الطرفین یا مقبول طرف
مخالف تا حجت تواند شد و خبر مذکور از اقسام ثلثه نیست و انجهای است
استدلال ایشان بسایر روایات احاد که مختص‌اند بنقل آن سیما که این
جماعت وضع حدیث را بنا بر مصلحتی تجویز کنند و امام فخر در کتاب
اربعین از دلیل مذکور رد و جواب از شیعه نقل کرده یکی منع تواتر
خبر مذکور دوم احتمال انکه بر تقدیر صحت خبر واقع در لفظ خبر اول
ابابکر باشد بنصب بتقدیر حرف ندا نه ابی بکر بجر و تغییر نصب بجر از راوی
باشد و مراد از الذین بعدی کتاب باشد و عترت و معنی حدیث
امر باشد به ابوبکر و عمر باقتدای بکتاب الله و بعترت رسول الله چنانکه
در احادیث دیگر وارد شده نه انکه این امر باشد باقتدای ابی بکر
و عمر و بعد از ان جواب گفته از اول بانکه طریق که از شیعه بغایت عجیبست
چه هرگاه چیزی بیابند که موافق مطلب ایشان باشد دعوی تواتر
کنند چون خبر غدیر و خبر منزله و هرگاه خبری بشنوند موید مطلب ما باشد
گویند خبر واحد است از ثانی بانکه طریق که اگر راه قدح در اعراب کشاده
هر آینه اعتماد بدلایل لفظیه از کتاب و سنت نماید و جواب از اول آنست

منقول

که قیاس خبر مذکور بخبر غدیر و خبر منزله نتوان کرد بنا بر انکه اگر منع تواتر خبری
مذکورین از روی مکابره و عناد کنند با نقلهای بسیار که در طرق ایشان
وارد شده بر خبرین مذکورین راجح نتوان کرد بخلاف خبر مذکور که در طریق
ایشان بجدی نیست که نسبتی بخبرین مذکورین توان کرد و در طریق شیعه
خود اصلا مذکور نشده و هیچ کس حکم بصحت آن نکرده و خبری که نه متواتر
باشد و نه مقبول طرف مخالف استدلال بان نتوان کرد و جواب از دوم
آنست که اگر قایل بلفظ اعراب نشویم ممکن است حکم بصحت خبر بنا بر انکه غلط
اعرابی از راوی باشد والا نسبت صدور آن خبر بمعدن نبوت
نتوان داد بنا بر انکه مشتمل بر غلطی خواهد بود که نسبت براوی توان
داد و دوم انچنانست که الذین موصوفست و ظرف اعنی بعدی صله او و صله
موصول واجبست که ظاهر و معلوم مخاطب باشد چنانکه در علوم عربیه
مبین شده و باقی ماندن ابوبکر و عمر بعد از پیغمبر چون نه معلوم اصحاب
تواند بود و احتمال انکه شاید پیغمبر خبر داده باشد به بقای ایشان
در نهایت رکاکتست چنانکه بر صاحب ادنی فطرتی پوشیده نیست
دلیل هفتم قوله علیه السلام فی مرضه الذی توفی فیه ایتونی بکتاب و قرطاس
اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله و المسلمون
الا ابا بکر دلیل هشتم ان النبی صلی الله علیه و اله استخلف فی الصلوة
التی هی اساس الشریعة و لم یعزله دلیل نهم قوله علیه السلام الخلافة
بعدی ثلثون سنة و کانت خلافة ابی بکر سنتین و خلافة عمر عشر سنین
و خلافة عثمان اثنی عشر و خلافت علی علیه السلام ست سنین و جواب
ازین ادله ثلثه گذشت و ان اختصاص ایشانست باین اخبار احاد و جه

ثابت و محقق نزد شیعه بطریق تواتر خلاف انست پس استدلال بان
اخبار صحیح نباشد دلیل دیگر انکه مهاجرین و انصار ابو بکر را بخلیفه رسول
الله خطاب میکردند و حال انکه موصوفند بصدق فی قوله تعالی اولئک
هم الصادقون و نیز اگر خلافت حق علی میبود هر اینه ابو بکر بر وظلم کرده
باشد و اصحاب که اعانت ابو بکر و ترک نصرة علی نمودند هر اینه شر
ناس باشند و حال انکه خیر امتند بدلیل قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت
الناس یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و جوابش انست که خطاب
بخلیفه رسول الله از باب تسمیه است و متصف بصدق و کذب نتواند شد
و بر تقدیری که تواند شد ابو بکر خود را خلیفه رسول نام کرد و دیگران
بان تخاطب نام میکردند چنانکه در سایر خلفای جور باعتقاد شما نیز
و در ینصورت کذب بر اصحاب لازم نیاید و بر تقدیری که لازم اید
وصف جماعتی بصفتی مستلزم وصف هر یک از احاد نیست و تواند
بود که در میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق خلیفه رسول الله
بر ابی بکر نکرده باشند مگر بر سبیل تقیه و خوف و از نبی ظاهر شد جواب
خبر امت نیز فصل دهم از باب ستیم از مقاله ستیم در اثبات
امامت سایر ائمه و انحصار عدد ائمه در اثنی عشر و بیان حقیقت
مذهب شیعه امامیه اثنا عشریه چون امامت علی ابن ابی طالب و بطلان
امامت خلفای ثلثه ثابت شد حقیقت مذهب شیعه ثابت شده است
محمد صلی الله علیه واله در اول اختلاف مختلفند بدو فرقه یکی شیعه و دیگری
سنی هر که از امت قائلست بامامت علی ابن ابی طالب بعد از رسول
بلا فصل شیعه است و هر که قایلست بامامت ابو بکر سنی و نیز ثابت وجود

اعتبار

اعتبار عصمت در ین امام و پیش ازین بیان کردیم در فصل اوله عشیرة
که حجیت اجماع بنا بر اشتمال امتست بر وجود امام معصوم پس هرگاه
قول مجموع امت منحصر در دو قول شود یکی قول شیعه و دیگری قول سنی
ثابت شود که قول شیعه حق است بنا بر وجود معصوم در فرقه شیعه
پس هرگاه شیعه اتفاق کنند بر قولی لا محاله اجماعی که حجیت متحقق شود
و می لغت سنی در صحت ان ضرر نتواند کرد و هم چنین در میان فرق شیعه
اتفاق هر فرقه که معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد
و چون این مقدمه دانستی بدانکه اثبات امامت هر امامی بعد از
علی ابن ابی طالب بدو طریق ممکن است یکی نص متواتر از امام
سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در ان فرقه و اجماع
فرقه شیعه قاطبه متحققست بر امامت حسن ابن علی ابن ابی طالب علیه السلام
بعد از علی علیه السلام و بر امامت حسین بن علی بعد از برادرش حسن بن
علی علیه السلام و همچنین متواتر است نزد شیعه نص از علی بامامت حسن
و از حسن بامامت حسین علیهم السلام و متواتر است نزد امامیه نص از
پیغمبر بامامت حسین علیه السلام لقوله صلی الله علیه واله مشیرا الی الحسین علیه السلام
هذا امام و ابن امام اخو امام ابو الائمة التسعة تاسعهم قائمهم و بعد از
حسین علیه السلام شیعه مختلفند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور
بابن الحنفیه و او را حی و غایب و مهدی و موعود دانند و این فرقه را
کیسانیه خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین
علیهما السلام و بعد از علی ابن الحسین مختلف اند بعضی قایلند بامامت
زید بن علی بن الحسین و این فرقه را زیدیه خوانند و دیگران بامامت محمد بن

علی الباقر علیهما السلام و از فرق شیعه هر فرقه که قایل اند بوجوب عصمت
در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمانی ایشانرا امامیه خوانند پس
کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر قایلند بامامت
جعفر بن محمد الصادق علیه السلام و بعد از صادق مختلفند و بعضی وقف
کنند بر جعفر و بعد از و قایل بامامی نباشند و او را حی و غایب دانند
و گویند او مهدی موعود است و ایشانرا ناووسیه خوانند و بعضی
قایلند بامامت اسمعیل بن جعفر و ایشانرا اسمعیلیه خوانند و بعضی
قایلند بامامت عبد الله بن جعفر و ایشانرا فتحیه خوانند و دیگران
قایلند بامامت موسی بن جعفر کاظم علیهما السلام و قایلند بامامت
موسی بعضی وقف کنند بر موسی و از و تجاوز نکنند و بامامت دیگری
بعد از و قایل نشوند و موسی را حی و غایب دانند و مهدی موعود
دانند و ایشانرا واقفیه خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن
موسی علیه السلام و بعد از و بامامت محمد بن علی علیه السلام و بعد از و بامامت
علی بن محمد علیهما السلام و بعد از و بامامت حسن بن عسکری علیه السلام و
بعد از و بامامت محمد بن الحسن القایم المهدی علیه السلام و او را حی و غایب
و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد از ائمه اثنی عشر و ایشانرا
اثنا عشریه خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان
از امام ثابت شد پس مذهب هر فرقه از شیعه که قایل نباشند
بعصمت امام مانند کیسانیه و زیدیه باطل باشند و همچنین باطل باشد
مذهب هر که قایل باشد بعصمت لیکن وقف کند بر امامی که معلوم باشد
موت او مانند ناووسیه و اسمعیلیه و فتحیه و واقفیه بنا بر آنکه موت ایشان

مذکوره متحقق و ثابتست بتواتر پس باقی نماند غیر اثنا عشریه پس مذهب حق
از مذاهب طوایف شیعه مذهب اثنا عشریه باشد پس اتفاق فرقه اثنا
عشریه اجماع و حجت باشد بنا بر آنکه امامی معصومی که ممتنع است خلو زمان
از وجود او البته داخل باشد درین فرقه نه در سایر فرق پس مخالفت
سایر فرق شیعه با اثنا عشریه قادح حجیت اجماع اثنا عشریه نباشد چنانکه
مخالفت اهل سنت با شیعه قادح حجیت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه
اثنا عشریه متحققست بامامت ائمه اثنا عشریه مذکورین بترتیب سبق
امامت ائمه اثنا عشر ثابت و مقطوع باشد و نیز متواتر است نزد امامیه
اثنا عشریه نص هر سابقی بامامت لاحق و نیز متواتر است نص پیغمبر
بامامت ائمه اثنا عشر باسامیهم و نیز از هر یک از ائمه متواتر است
نص بمجموع ائمه بعد از ان و نیز از پیغمبر و از هر یک از ائمه متواتر است خبر
بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تواتر و بیان ان بر نهجی است
که سابقا دانسته شد و از جمله معجزات باهره پیغمبر و هر یک از ائمه است
تحقق امامت ائمه اثنا عشر باعیانهم و عدد هم و بغیبت ثانی عشر هم چه
هر کدام خبر بوقوع انچه داده اند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوست
و نیز اعیان ائمه و عدد ایشان و امامت ایشان ثابت و معلوم است
باجماع فرقه امامیه اثنا عشریه که مشتملست لا محاله بر قول معصوم و نیز امامت
هر یک از ائمه اثنا عشر ثابتست باجماع و اتفاق کل است بر عدم وجوب
عصمت غیر ایشان و حال انکه ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در
هر زمانی از ازمنه و وجود امام اعنی صاحب الزمان علیه السلام نیز ثابت
هم بتواتر و هم باجماع فرقه محقه و هم باجماع کل است بعدم معصومی غیر او

وجماعتی که مشاهده علین آنحضرت در زمان کود کی کرده اند از ثقات اصحاب
پدرش ابو محمد عم بلا شبهه بالغند بحد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغرا وکلا
جلیل القدر بوده اند ظاهر و معروف باسمائهم و انسابهم و اوطانهم که خبر
میدادند از آنحضرت بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان ابن
سعید العمری و ابو جعفر محمد ابن عثمان بن سعید العمری و قاسم بن الحسین بن
روح النوبختی و علی ابن محمد السمری وکان کلما قرب وفات احد منهم
عین ع علی من یقوم مقامه بایات و کرامات مشاهده تصدیق ذلک
و چون نوبت وکالت بعلی ابن محمد السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب ع
ویرا خبر داده بموت وی و تعیین روز وفات فرموده و فرموده که
کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده و درین غیبت الی ان
خواهد که خدای تعالی مؤمنان را بس وفات کرد علی ابن محمد السمری در همان
وقت که خبر داده بود و در زمان غیبت کبری نیز ملاقات کرده اند
آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعه وی که بدلایل و معجزات برایشان ثابت
شده که آنحضرت است و شیخ طوسی علیه الرحمه و غیر او از علما تصریح کرده اند
بعدم امتناع ملاقات آنحضرت جماعتی کثیر از شیعه وی که بدلایل و معجزات
و درین زمان نیز هر جماعتی از مؤمنان را که کتمان امر وی توانند نمود
و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل غایتش و قوع چنین
عمری درین ازمنه که معتاد شده قصر اعمار از جمله معجزات و خوارق عادات
باشند و در آن چه استبعاد سیما که حکمت الهی متعلق بآنست و هی ان
لا یخلوا الارض عن حجة الله تعالی و مخالفین که قایل اند بوجود خضر
والیاس علی نبینا و علیهما السلام که عمر شان اضعاف عمر صاحب است ع قلع

فصل یازدهم از باب سیم از مقام دوم در صحت وجود آنحضرت خبار بر طول عمر نتوانند کرد
در ذکر بعضی از اخبار بطریق اهل سنت که مشتملست بر ذکر ائمه اثناعشر فمن
ذلک ما رواه البخاری فی صحیحه فی جزو الثانی باسناده الی جابر بن
سمره قال سمعت النبی صلعم یقول یکون بعدی اثنا عشر امیرا ابس
گفت کلمه که من نشنیدم پدرم گفت این کلمه این بود که کلهم من قریش و نیز
بخاری در صحیح خود نقل کرده از ابن عیینه قال قال رسول الله صلعم لا یزال
امر الناس ماضیا ما ولیهم اثنا عشر رجلا ثم تکلم صلعم بکلمة خفیت
علی فسألت ابی ما ذا قال رسول الله صلعم فقال کلهم من قریش
و مسلم نیز در صحیح خود از ابن عیینه همین خبر بطریق دیگر روایت کرده و من
ذلک ما رواه مسلم فی صحیحه فی الجزو الرابع قال النبی صلعم ان هذا الامر
لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنا عشر خلیفة فقال ثم کلم بکلمة خفی علی فقلت
ما ذا قال فقال کلهم من قریش و نیز مسلم روایت کرده در صحیح خود
بروایت سماک بن حرب یرفعه الی النبی صلعم قال لا یزال امر الاسلام
عزیزا الی اثنا عشر خلیفة ثم قال کلمة لم یفهمها الراوی فسأل عنها من
سمع الحدیث عن النبی فقال له ان النبی صلعم قال کلهم من قریش و نیز
بروایت شعبی همین حدیث را روایت کرده الا انه قال لا یزال
هذا الامر عزیزا الی اثنا عشر خلیفة و نیز بروایت سعد وقاص و بروایت
عمر بن سعد مثل این روایت کرده و من ذلک فی الجمع بین الصحاح الست
قال النبی صلعم لا یزال الاسلام عزیزا الی اثنا عشر خلیفة کلهم
من قریش و من ذلک فی صحاح ابی داود من الخبر والثالث
باسناده الی النبی صلعم لا یزال الدین ظاهرا حتی یقوم الساعة

ويكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش ومن ذلك رواية الحميدي
في الجمع بين الصحيحين لهذا الحديث من طريق عبد الملك بن عمير وطريق شعبة
وطريق ابن عيينة وطريق عامر بن سعد وطريق سماك بن حرب وطريق عدي
بن حاتم وطريق عامر الشعبي وطريق خضر ابن عبد الرحمن وجميع هذه الطرق
تتضمن ان عدتهم اثنا عشر خليفة او اثنا عشر اميرا وكلهم من قريش ومن ذلك
تفسير القران للسدي وهو من قدماء المفسرين بل بينهم وثقاتهم قال لما كرهت
سارة مكان هاجر اوحى الله الى ابراهيم الخليل فقال انطلق باسمعيل
وامه حتى تنزله بيت التهامي يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثبجاً
عظيماً ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنا عشر عظيماً وجاعل
ذريته عدد نجوم السماء وفي كتاب مقتضب الاثر في امامة الاثنا عشر
تصنيف ابي عبد الله محمد بن عبد الله بن عباس عن ابي سلمان راعي
رسول الله صلعم قال سمعت رسول الله صلعم يقول ليلة اسري بي الى السماء
قال لي الجليل جل جلاله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت
والمؤمنون قال صدقت يا محمد من خلفت في امتك قلت خيرها
قال علي ابن ابي طالب قلت نعم يا رب قال يا محمد اني اطلعت
على الارض اطلاعة فاخترتك منها فشققت لك اسما من اسمائي
فلا اذكر في موضع الا ذكرت معي فانا المحمود وانت محمد ثم اطلعت
الثانية فاخترت منها عليا وشققت له اسما من اسمائي فانا الاعلى
وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا وفاطمة والحسن والحسين
والائمة من ولده من نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات
والارض فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان عندي

من الكافرين يا محمد لو ان عبدا من عبيدي عبدني حتى ينقطع او يصير كالشن
البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم ما غفرت له حتى يقر بولايتكم يا محمد
تحب ان تراهم قلت نعم يا رب فقال لي التفت عن يمين العرش
فالتفت فاذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن
علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد علي وعلي بن
محمد والحسن بن علي والمهدي في ضحضاح من نور قيام يصلون وهو
في وسطهم يعني المهدي كانه كوكب دري وقال يا محمد هؤلاء الحجج
وهو الثائر من عترتك وعزتي وجلالي انه الحجة الواجبة لاوليائي والمنتقم
من اعدائي ومن ذلك الكتاب ايضا باسناده عن الاعمش قال
حدثني ابو اسحق عن الحارث وسعيد بن بشر عن علي بن ابي طالب عم
قال قال رسول الله صلعم انا واردكم وانت يا علي الساقي والحسن الرائد
والحسين الآمر وعلي ابن الحسين الفارط ومحمد بن علي الفاتر وجعفر بن
محمد السابق وموسى بن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع المنافقين
وعلي بن موسى مزين المؤمنين ومحمد علي منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي
بن محمد خطيب شيعته ومزوجهم الحور العين والحسن بن علي سراج اهل
الجنة يستضيئون به والهادي شفيعهم يوم القيمة حيث لا ياذن الله
الا لمن يشاء ويرضى وباسناده عن سليم بن قيس الهلالي عن سلمان
المحمدي قال دخلت على النبي صلعم واذا الحسين على فخذه وهو يقبل عينيه
ويلثم فاه ويقول انت سيد ابن السيد ابو السادة انت امام ابن
امام ابو الائمة انت حجة ابن حجة ابو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم وايضا
في كتاب اسمه تاريخ اهل البيت رواية نصر بن علي الجهضمي يتضمن تسمية الائمة

عشر الی محمد المشار الیهم و فی کتاب الخرائج تاریخ موالیه و وفاة اهل البیت روایة
ابن الخطاب الحسنی النحوی یتضمن تسمیة اثنی عشر المشار الیهم الی غیر ذلک من
کتبهم و تصانیفهم ما یطول تعداده **فصل دوازدهم از باب ستم از مقاله دوم**
در ذکر بعضی از خصایص ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بدانکه انچه
ثابت است بدلیل و برهان از شرایط امام عصمت است و علم باحکام کتاب
و سنت و تدبیر رعایا و امر سیاست و انچه متعلق باشد باین جمله و فضلیت
در امور مذکوره و لیکن ثابت شده نزد امامیه بطریق اخبار از ائمه طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین زاید بر امور مذکوره خصایصی چند که از علامات
و صفات و خواص امام است از جمله علم بجمیع علوم و جمیع ما یحتاج الیه الناس
اگرچه در غیر امور دینیه باشد از هشام بن الحکم که از اجله اصحاب ابی عبدالله
جعفر بن محمد الصادق است ع مروی شده که گفت پانصد مسئله در علم کلام
از ابی عبدالله علیه السلام در مجلس واحد پرسیدم در همه ان مسایل بجواب رسیدم
و از کمال حیرت که دست داد گفتم جعلت فداک بر امام علم بکتاب و سنت
و شرایع واجبست لیکن علم بامثال این علوم چه لازم است فرمود که
تو گمان داری که خدای تعالی شخصی را حجت گرداند بر خلق و نباشد نزد
او چیزی که محتاج باشند خلق باو و از انجمله علم بجمیع علوم انبیاء و علم
بجمیع کتب منزله از سما و جمیع ما فی القران من الاحکام و غیرها من التفسیر
والتاویل است وارد شده که [illegible] عالم بجمیع قران باشند
مگر ائمه و نیز عالم باشند باسم اعظم و وارد شده از ابی جعفر ع که اسم اعظم
هفتاد و سه حرف است که یک حرف از ان باصف بن سلیمان عطا شده بود
و بان قادر شد بر اتیان سریر بلقیس و عندنا اثنان و سبعون حرفا و حرف

عند الله تعالی استاثر به فی علم الغیب عنده و از ابی عبدالله ع مروی شده
که عیسی بن مریم را دو حرف از ان داده شد که بان میکرد هرچه میکرد و موسی
چهار حرف و ابراهیم هشت حرف و نوح پانزده حرف و ادم بیست و پنج و جمع
کرد خدای تعالی برای محمد ص هفتاد و دو حرف و محجوب گردانید از وی حرف
واحد را و از جمله عصای موسی است چنانکه مروی شده از ابی جعفر ع
قال کانت عصا موسی لادم ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی
بن عمران و انها لعندنا و فرمود که در نهایت خضرت و تازگی است مانند
انکه تازه از درختش کنده باشند هرگاه خواهیم بسخن در می اید و ان
مهیاست برای صاحب الزمان که بان کند هرچه موسی میکرد و از جمله
حجر موسی است که چشمهای اب از وی تراوید و ان نزد صاحب الزمان است
علیه السلام و نیز نزد صاحب ع قمیص ادم است و خاتم سلیمان و از جمله سلاح
و درع رسول الله ص و از ابی عبدالله مروی شده که مثل سلاح رسول الله نزد
ما مثل تابوت است نزد بنی اسرائیل از بنی اسرائیل در هر خانه که تابوت
یافت میشد نبوت از ان خانه داده بود و هرکه از ما اهل البیت سلاح
رسول الله پیش او باشد امامت از وست و از جمله جفر احمر است و جفر
ابیض و جامعه و مصحف فاطمه صلوات الله علیها و صحیفه و مراد از جفر احمر
ظرفیست که در دست سلاح رسول الله ص و مراد از جفر ابیض وعاء من
ادم فیه علم النبیین والوصیین و علم علماء الذین مضوا من بنی اسرائیل و ای
والجامعه صحیفه طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله ص فیها حلال
و حرام و کل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش و قال ع
فی مصحف فاطمه مصحفیست که در و نوشته علی ع بخط خود خبرهای که جبرئیل یا ملک

دیگر القا میکرده بفاطمه علیها السلام در تعزیه پیغمبر ولیس فیه شیء من الحلال والحرام
ولکن فیه علم ما یکون وفی روایة اخری ان فیه مثل قرآنکم هذا ثلث مرات
ومراد از صحیفه کتابیست که در اوست باملاء پیغمبر وخط علی ع کل حلال وحرام
واز جمله نزول ملائکه است وروح بر امام زمان در لیلة القدر هر سال
وخبر دادن بمجموع اموری که دران سال واقع شود واز جمله بودن
امامست محدث ومراد از محدث انست که سخن ملائکه شنود ودو شخص
ذوات ایشان نبیند ودر کافی در حدیث ملاقات الیاس با امام
جعفر الصادق ع مذکور است که علوم ائمه از تحدیث است واز اینجاست
که اختلاف در علوم ایشان نیست واز جمله عرض اعمالست یعنی هر
کسی از رعیت هرچه کند از نیک وبد هراینه معروض شود بخدمت امام
وبائمه تفسیر کرده ابو عبدالله ع لفظ مؤمنون را فی قوله تعالی اعملوا فسیری الله
عملکم ورسوله والمؤمنون واز جمله افزوده شدن علوم ائمه است
در هر شب جمعه واز جمله انست که هرچه معلوم ملائکه وانبیا ورسل
باشد معلوم ائمه است واز جمله آنکه متولد نشوند مگر کامل العقل والعلم
وختنه کرده واز جمله انهم یعلمون متی یموتون وانهم لا یموتون
الا باختیارهم الی غیر ذلک مما مذکور فی کتب احادیثنا المذکورة
عنهم علیهم السلام

باب چهارم از مقاله سیم در معاد

بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی رجوع وبازگشتن است ومراد از معاد در شرع بازگشتن
انسانست بحیات بعد از موت بجهت یافتن جزای عملی که پیش از
موت از وصادر شده باشد از نیک وبد ومقصود ازین باب
در چند فصل مبین شود

فصل اول از باب چهارم از مقاله سیم

در ذکر اختلاف

ناس در حقیقت روح ودر آنکه حقیقت انسان چیست بدانکه علما را اختلافست در ام
نفس وروح انسانی ودر حقیقت انسان وجمعی از متکلمین وجمهور طبیعیین
از حکما بر آنند که نفس عرضی است یا صورتی قایم بماده بدن که لامحاله
معدوم شود باختلال بدن بموت وجمهور متألهین حکما ومحققین
از متکلمین بر آنند که نفس جوهریست مجرد غیر جسم وغیر قایم بجسم که
متعلق است ببدن تعلق تدبیر وتصرف مانند تعلق ملک بمدینه
وربان بسفینه وباختلال بدن وموت او منعدم نگردد چنانکه اختلال
سفینه موجب انعدام ربان نشود وجمهور متکلمین نفس را عرضی
وصورتی ندانند وبتجرد وی وبقای وی نیز قایل نباشند بلکه جسمی
دانند لطیف که ساریست در بدن سریان النار فی الفحم والماء فی
الورد وبطریان موت متلاشی ومضمحل گردد وحیوة را عرضی دانند
قایم ببدن که باختلال بدن زایل گردد وموت عبارت از زوال او باشد
ونزد قائلین بتجرد نفس حی بالذات نفس باشد وتا علاقه نفس
با بدن باقی بود از نفس فایض شود قوتی ببدن وقایم باشد ببدن
وحیوة بدن باو باشد وبعد از قطع علاقه فیضان قوة مذکوره
ممکن نشود وموجب موت بدن گردد ونفس بعد از قطع علاقه
همان بحیوة ذاتی خود حی وباقی باشد ونصوص قران وحدیث
بسیار است که دالست بتجرد نفس وبقای وی بعد از موت بدن
ویکفی فی ذلک قوله تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا
بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما اتاهم الله من فضله وامام
الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست که روح جسمیست لطیف غیر محسوس

غیر مخالطا باجسام محسوسه وعادة الله جاری شده که تا مخالطت باقی باشد
جسم محسوس که بدنست حی باشد وچون مخالطت زایل شود حیوة
بدن زایل گردد وتجویز نکرده که ان جسم لطیف که روح نزد وی عبارت
ازوست بعد از زوال مخالطه حی باشد بحیوة عارضی که قایم باشد باو
وظاهر بعضی از روایات مؤید اوست سیما انچه بطریق انسان مروی
شده که ان ارواح المؤمنین فی حواصل طیور خضر فی قنادیل من نور
معلقة تحت العرش ودر طریق عامه مروی شده که در مجلس امام جعفر
صادق ع مذکور شد که عامه از پیغمبر ص چنین روایت میکنند که انحضرت
فرموده که روح مؤمن اعظم از انست که در حوصله طیر گنجد واین اشاره
بتجرد روحست وفرموده که ارواح مؤمنین بر هیاتی اند مثل هیات
ابدان خود بحیثیتی که اگر کسی روحی از ان ارواح را مشاهده کند گوید
هذا هو یعنی شک نکند که ان روح بان هیات که هست از هر مؤمنی
که باشد بعینه ان مؤمنست بی تفاوتی وفرموده که ارواح مؤمنین
بعد از مفارقت از ابدان در تنعم اکل وشرب وسایر لذات باشند
ور روایت بانمعنی بسیار وارد شده وظاهرش اشاره ببدن مثالیست
که حکمای اشراقیین وبعضی از علمای متکلمین برانند ودور هم نیست
که تمثیل بقای ارواح باشد بعد از مفارقت از ابدان بذوات خود واکل
وشرب وامثال ان تمثیل لذات روحانیه باشد وبیان بدن مثالی
ووجود عالم مثالی وتحقیق ان در فصل علیحده بیاید انشاء الله العزیز
وچون اختلاف در حقیقت روح دانستی بدانکه خلافست در اینکه انسان
بحسب حقیقت ومکلف بتکالیف شرعیه ومخاطب بخطاب الهی چیست

جمهور قایلین بعرضیت ومادیت روح برانند که انسان نیست مگر ان شخص
مرئی وامر ونهی وتکالیف متوجه نیست مگر بهمین هیکل محسوس وحی بالذات
وعالم وعاقل ومتصف بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همین شخص مبصر
چنانکه قایم وقاعد واکل وشارب ومتصف بجمیع صفات جسمیه وافعال
بدنیه نیست همین حقیقت مبصره وحقیقت بدن محسوس نزد جمهور متکلمین
اینمذهب نیست مگر جسم کثیف مولف از جواهر فرده متالفه بتالیفی مخصوص
وحقیقت روح جسمی لطیف مؤلف از جواهر فرده مشابک با جسم کثیف
مذکور وحقیقت انسان مرکب ازین هر دو جسم لطیف وکثیف وصفات
نفسانیه راجعست بجسم لطیف که روح عبارت ازوست وصفات بدنیه
راجع بجسم کثیف که بدن عبارت ازوست وظهور وتحقق هر دو گونه
صفات مشروطست بتخالط وتشابک هر دو جسم با هم وبعد از تفرق هیچ
یک از جسمین مظهر صفات خود نتوانند شد ونزد طبیعین این مذهب
حقیقت بدن جسمیست مرکب از عناصر ممتزجه بمزاجی خاص وحقیقت
روح ونفس نزد بعضی ازیشان عین مزاج مخصوصست ونزد دیگران
عین صورت نوعیه قایمه بماده بدن که تابع است در فیضان مران
مزاج مخصوص را ونزد هر دو طایفه اعنی متکلمین وطبیعین از انسان
بعد از موت باقی نماند جزئی که متصف بصفات انسان باشد خواه
صفات نفسانیه وخواه صفات بدنیه ونزد حکماء متفلسفین از
جمله قایلین بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس مجرده
وبدن التی است مر ورا در تحصیل کمالات وخارجست از حقیقت
انسان ونزد محققین از حکماء ومحققین از صوفیه ومتکلمین حقیقت

انسان مرکبست از نفس مجرده و بدن و هیچ یک از نفس و بدن علیحده مصداق
حقیقت انسان نتواند بود و ما چون پیش ازین اثبات کردیم تجرد نفس
ناطقه را پس باطل شد مذهب طبعیین و جمهور متکلمین و چون بیان کردیم که
نفس ناطقه در مبدا فیضان که مسماست بعقل هیولانی نیست مگر امر بالقوه
و فعلیتی حاصل نتواند شد مر او را مگر از کمالات علمیه و عملیه حاصله بوساطت
بدن پس باطل شد مذهب متفلسفین نیز و باقی ماند مذهب محققین
پس حقیقت انسان متقوم نتواند شد مگر از دو جهت که یکی انسانست
بالقوه و دیگری انسانست بالفعل و تقوم حقیقت انسان از نفس و بدن
بغایت شبیهست بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورت لیکن انسان بر
دو معنی اطلاق کرده شود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول
در انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و در انسان
معقول نفس بجای ماده است و جهت کمالات مکتسبه بوساطت بدن
بجای صورت و هر فرد از افراد انسان انسانست بحسب معنی اول
اعنی انسان محسوس اما انسان بمعنی دوم اعنی انسان معقول نیست
مگر بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارت از انست **فصل دوم**
از باب چهارم از مقاله در ذکر عالم مثال بدانکه جماعتی از حکمای اسلام سیما
شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ اشراق که تدوین حکمت
اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدعی انست که ملوک و صنادید
عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی ارباب حکمت اشراق
بوده اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو بود بر طریقه
حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی

که مشهور است بحکمت مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین و مشائین
بچند وجه است و عمده علی ما هو المشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت
طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه را قدوه دانند و التفاتی بنظر و بحث
نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر
و قیاس منطقی را عمده دانند و هرچه نه بر طبق برهان و قیاس بود
التفات بان نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در نسبت سابق چون
نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرقه در
مقدمه کتاب مذکور شد و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند
مطالب کثیره در حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر انند و مودای
نظر و برهان مخالف مقتضای ان و از جمله قول بعالم مثالست اشراقیین
و صوفیه معتقدند که ما بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه و عالم حسی که
عالم مادیات محضه است عالمیست که موجودات ان عالم مقدار و شکل
دارند لیکن ماده ندارند پس بمجردات محضه متلبسند بماده و مقدار هر دو
و موجود این عالم مجرد است از ماده و ملتبس است بمقدار مانند صور
خیالیه لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق
در خارج و این عالم متوسط است ما بین العالمین چه از جهت تجرد از
ماده مناسبت با عالم مجردات و از جهت تلبس بمقدار و شکل مناسبت
با عالم مادیات و هر موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالیست
درین عالم متوسط قایم بذات خود حتی الحرکات والسکنات والاوضاع
والهیات والطعوم والروایح و غیر ذلک من الاعراض و وجود موجود
مجرد درین عالم بر سبیل تنزلست که قبول تلبس مقدار و شکل کرده

و وجود موجود مادي در رو بر سبيل ترقي كه خلع ماده و بعضى از لوازم ماده مانند وضع نموده واين عالم را عالم مثال وخيال وعالم برزخ نيز گويند وگاه باشد كه موجود عالم مثال ظاهر شود درين عالم مادي و بحواس ظاهره ادراك ان توان كرد در اجسام صيقله وشفافه اين عالم مادي مانند اينه واب و هوا موجودات عالم مثال باشند وهمچنين خيال انسان نيز مظهر ان شود و صورت اينه وصور خياليه همه از موجودات عالم مثال باشند كه در مظهر اينه وخيال براي ما ظاهر شوند وكذلك الصور التي يراها الانسان في المنام وملائكه وجن وشياطين از موجودات عالم مثال باشند كه در مظهر هوا يا اب براي جمعي ظاهر شوند واز حكماى اقدمين نقل كرده اند كه ان في الوجود عالما مقدار يا غير العالم الحسي لا تتناهى عجايبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق واين جماعه تصحيح معاد جسماني كنند وبهشت ودوزخ وزمان قيامت را از موجودات عالم مثال دانند وتجسم اعراض وتجسد اعمال درين عالم صورت تواند بست وجمعى از قائلين بتجرد جسماني روح انسان را در مدت بعد از موت وقبل از بعثت كه ان را برزخ گويند واقع درين عالم مثال دانند واحاديثى كه اشاره بان شد مؤيد اين تواند بود وتفصيل وتحقيق اين مذهب خواهد امد ان شاء الله واين عالم اعنى عالم مثال غير مثل افلاطونيه است كه قايل است افلاطون بان چه مثل افلاطونيه عبارتست از صور علميه كليه مجرده از ماده وجميع غواشى ماديه قائم بذات خود نه بذات عالم ونه بموضعى ديگر ونزد

افلاطون علم واجب تعالى بما سواى بان صور است واين مذهب ثالثى است در علم واجب غير از علم حصولى وحضورى وموجودات عالم مثال صور جزئيه اند كه مجرد اند از ماده نه از غواشى ماديه بلى عالم مثل افلاطونيه شبيه بعالم مثال از ين جهت كه اين صور خياليه قايم بذات است وان صور عقليه قايم بذات وبالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقيين ومتصوفين است ودر اثبات اين دعوي مستند بمكاشفه اند و پوشيده نيست كه غايت كشف بر تقدير صحت مشاهده اين صور است اما حكم بانكه صور مذكوره قايمند بذوات خود نه بمدركى از مدارك علويه سماويه وموجودند در خارج جميع مدارك صادر نتواند شد مگر از وهم وحال انكه برهان قايمست بر بودن نفوس افلاك عالم بجزويات وبر ارتسام صور جزئيات در نفوس منطبعه افلاك پس كشف صحيح زياده برين حكم نتواند كرد كه نفس ناطقه مجرده بسبب رياضت متصل شود بنفس فلكي اتصال روحاني وخبره كند بعضى از صور مرتسمه در ان نفس فلكي را وچون نفس مكاشف ان صور را از ذات خود خارج بيند گمان كند كه موجودند بوجود خارجي وبالجمله با وجود اين احتمال چگونه تصديق دعوى مذكوره توان كرد وگاه باشد كه استدلال كنند بان ما نشاهده من تلك الصور في الخيال مثلا ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير في تخيل صورة الجبل مثلا فيجب ان يكون موجودات خارجية قائمة بذواتها وهو المطلوب وفسادش ظاهر است چه بر تقدير تسليم امتناع ارتسام صورت كبير در صغير احتمال مذكور اعنى ارتسام

در نفوس فلكيه راه مانع تواند شد ونعم ما قال شارح المقاصد ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين ونزد حكماى مشائين نه همين است كه دليل بر وجود عالم مثال نيست بلكه برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده كه هر چه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده پس وجود صورت مقداريه بلا ماده محال باشد ومنعى كه قائلين ببعد مكانى كنند لزوم قبول بعد مكانى مر قسمت انفكاكى را بنا بر اختلاف نوعى مابين بعد جسمى وبعد مكانى انجا عت اعنى قائلين بعالم مثال نتوانند كرد چه تجويز اختلاف نوعى مابين شخص مادي وصورت مثالى وى صورت نبندد وحال انكه تحقيق انست كه مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت اعم از وهمي وانفكاكى پس قائلين به بعد مكانى را نيز منع مذكور نافع نتواند شد

فصل سيم از باب چهارم از مقاله سيم در ذكر مسئله چند كه موقوفست بر ان مسائل بحث از حقيقت معاد مسئله اول اعاده معدوم علما را اختلافست در جواز اعاده معدوم بعينه اكثر متكلمين بر جوازاند وجمهور حكما وگروهى از متكلمين بر امتناع مستند مجوزين دو وجهت يكى عدم دليل بر امتناع بنا برانكه دلايل مانعين را از زيف دانند وهر چه دليل بر امتناعش نبود جايز باشد علا ما قاله الحكماء كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قايم البرهان دويم مماثلت مبدا ومعاد بنا بر انكه سخن در اعاده معدوم است بعينه پس جواز مبدا مستلزم جواز معاد باشد لاستحالة كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت اخر وجوابش انكه چون سخن در اعاده معدومست بعينه پس مبدا ومعاد متحد باشند نه متماثل وچون متحد باشند تخلل عدم ممتنع باشند بالبديهه چنانكه

بيايد ومستند مانعين چند وجهست اول انكه اگر جايز باشد اعاده معدوم بعينه لازم ايد تخلل عدم ميان شى ونفس شى واين محالست بالبديهه دوم اگر جايز باشد اعاده معدوم بعينه جايز باشد ابتداى وجود مثل وي در ماهيت وجميع مشخصات لان حكم الامثال واحد سيما مثالى كه هما مثلشان در ماهيت وتشخص هر دو باشند والتالى باطل والالزم ان لا يتميز اصلا بالبديهه سيم اگر جايز ميبود عودش هراينه بجب خارج ميبود واما امتناع واقع وموجود نبودى بحسب خارج واگر جواز عود معدوم موجود ميبود بحسب خارج هراينه قايم بذات خود يا بغير موصوف خود باشد پس بايد كه قايم باشد بموصوف خود وموصوفش نيست مگر معدوم پس لازم ايد وجود معدوم در خارج چهارم انكه چه زمان معين از جمله مشخصات نيست ليكن زمان ما از جمله مشخصاتست پس اگر معدوم معاد شود با جميع مشخصات هراينه معاد شود جزء ما از زمان وجود ابتداى وى وچون جزء ما از زمان ابتدا معاد شود لازم ايد كه من حيث هو مبدا ومعاد باشد واين اجتماع متقابلين است وحق انست كه اعاده معدوم بعينه امتناعش ضروريست قال الامام في المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع مسئله دويم جمهور متكلمين قايلند بامكان وجود عالمي مماثل اين عالم موجود لان حكم الامثال واحد وحكما ممتنع دانند وجود عالمى ديگر را كه مباين باشد بالوضع با اين عالم والا لكان كرة منهما فيتحقق فرجة بينهما فيلزم الخلاء فهو محال ونيز بسبب فرض مماثلت لازم ايد

که عناصر ان عالم نیز مثلا طلب کنند بالطبع مکان عناصر این عالم را و در مکان این عالم
بالقسر باشند دائماً و حال انکه قسر دائمی نخواهد بود و نیز لازم اید که ارض ان عالم که
واقعست در مرکز انعالم بالقسر مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز این عالم
واو هر حرکت بالطبع بسوی مرکز حرکت از فوقست لامحاله پس لازم اید که مرکز
انعالم فوق باشد نظر بمرکز این عالم و لازم اید که فوق این عالم فوق نباشد
چه فوق غایت بعد از تحت است بحیثیتی که ابعد ازو ممکن نباشد و مرکز انعالم
بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه در انعالم ابعد خواهد بود چه بعد از فوق این عالم
چه هر گاه فرض کنی خطی مستقیم که واصل شود مابین مرکز این عالم و نقطه مفروضه
در ان عالم ان خط لامحاله بعد ازینجا و از فوق باین نقطه خواهد رسید و از انچه
گفتیم ظاهر باشد بطلان انچه شارح جدید تجرید تجویز کرده که ارضین مثلاً فرض
متماثلت هر کدام طالب مرکز عالم خود باشند و حکم متماثلت همین باشد که هر کدام
در عالم خود طالب مرکز اند وجه بطلانش انست که چون ظاهر شد بودن احد المرکزین
فوق نظر بمرکز دیگر لازم اید که احد المتماثلین بالطبع طالب فوق باشند
و متماثل دیگر بالطبع طالب تحت و هذا محال بالبدیهه و نیز طلب حرکت بصورة
نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام راجع باوست و هر گاه ارضین متماثلین
باشند صورت نوعیه هر دو متحد خواهد بود و از صورت نوعیه واحده
طلب حیزین مختلفین بالوضع محالست چنانکه از جسم واحد شخصی بلا تفاوت
و مجرد اشتراک در مفهوم مرکز عالم هر گاه ما صدق متباینین باشند
بحسب وضع مصحح وحدت نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان انچه
در دفع لزوم فرجه و خلا گفته اند که میتواند بود که کره دیگر مشتمل باشد
بر هر دو کره مفروض باشند از ان کره اعظم بحیثیتی که فرجه و خلا لازم نیاید

و وجه بطلانش انست که لازم اید که انچه از کره اعظم واقع باشد مابین الکرتین
نه واقع در جهة فوق باشد و نه واقع در جهة تحت و حال انکه جسم است
لامحاله و یا لازم اید که فوق هر عالم فوق نباشد بر انکه ابعد ازو متحققست
و همچنین کره اعظم لازم اید که در فوق واقع باشد نه در تحت و تحقیق انست
که تجویز وجود عالمی دیگر که مباین باشد بالوضع باین عالم بالتزام قواعد عقلیه
حکمیه ممکن نیست و متکلمین را که ملتزم قواعد مذکوره نیستند رسد که تجویز
کنند و التزام لوازم مذکوره نمایند و در دین لازم نیست قایل بتجویز مذکور
بودن و انچه در بعضی از احادیث وارد شده که خدای تعالی قبها بسیار خلق
کرده اعظم ازین قبه و هذه هی قبه نبینا ادم علیه السلام مشعر بان نیست که ان
قبها متباین بالوضع باشند میتواند بود که بعضی محیط باشند بر بعضی و بلکه
دور نیست که قبه نبینا اشاره باشد بجانب فلک قمر مسئله سیم هل العالم
بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم ام لا میان علما درین مسئله خلافیست
عظیم جمهور حکما قایلند بر امتناع چه طریان عدم نزد ایشان بر بسیاری
از اجزای عالم مانند عقول مجرده و نفوس ناطقه و اجسام فلکیه و ماده
عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی و نیز این منافی امکان نیست چه انچه از
لوازم امکانست جواز اصل عدم است و در جواز اصل عدم نزاعی نیست
بلکه نزاع در جواز طریان عدم است و جمهور اهل اسلام معتقدند بر جواز
ذاتی طریان عدم بر جمیع اجزاء عالم لیکن در وقوعش خلافست بعضی
قایلند بعدم انعدام عرش قال الامام فی الاربعین و اعلم ان کثیراً من
علماء الزیدیه و علماء التفسیر قالوا ان فی وقت قیام القیمه یتخرق الافلاک
و ینهدم الکواکب الا ان العرش لا یتخرق و تخصص بلفظ نیز بنا بر قول بعدم

تخرق عرش است نه بر قول بر تخرق افلاک و نهدم کواکب لان الکل متفقون
علی ذلک و نیز بسیاری از علمای اسلام قایلند بتجرد نفس ناطقه و بعدم قبول وی
مر طریان فنا را و بالجمله قول بطریان عدم بر جمیع اجزاء عالم اجماعی اهل اسلام نیست
لیکن اکثر اهل اسلام بر انند بنا بر ظواهر ایات داله بر اماته احیا و طی سموات
عند قیام الساعه لیکن خلافست که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر ذوات است
و یا بمعنی تفریق اجزاء و ازاله اعراض هر که قایلست بامتناع اعاده معدوم
از اهل اسلام قایلست بامتناع اعدام ذوات و جواهر بالاسر والا امتنع
القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال ثوابست بمطیع و عقابست بعاصی
و باعدام ذوات و امتناع اعاده معدوم هر اینه معاد شخصی نخواهد بود
غیر از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب ممکن نتواند شد بلکه
مراد از عدم و هلاک و افنای واقع عند القیمه که تفرق اجزاست و خروج
اشیا از انتفاع بسبب زوال تالیف و وقوع تفریق قالوا ان الله تعالی
یفرق الاجزاء و یزیل التالیف عنها و لکنه لا یعدمها فاذا اعاده التالیف
الیها و خلق الحیوة فیها مرة اخری کان الشخص هو عین الشخص الذی
کان موجودا قبل ذلک فح یصل الثواب الی المطیع و العقاب الی العاصی
و یزول الاشکال و امام فخر بدین مذهب اعتراض کرده که بدین تقدیر
نیز با قول بامتناع اعاده معدوم معاد متصور نتواند شد قال فی
الاربعین و تقریره ان المشار الیه لکل واحد بقوله انا لیس مجرد تلک
الاجزاء و ذلک لانی لو قدرنا ان هذا الاجتماع تفرقت و صارت ترابا
باسن عن حیوة و لا مزاج و لا ترکیب و لا تالیف فان کل احد یعلم ان
ذلک القدر من التراب الصرف لیست عبارة عن زید بل الانسان المعبر

بانا انما یکون موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء و تالفت علی وجه مخصوص ثم قام
بها حیوة و علم و قدرة و عقل و فهم فثبت ان الشخص المعین لیس عبارة عن مجرد تلک
الاجزاء و الذوات بل هو عبارة عن تلک الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة
و اذا کانت کذلک کان تلک الصفات احد اجزاء ماهیة ذلک الشخص من حیث
انه ذلک الشخص و عند تفرق الاجزاء بطل تلک الصفات و تفنی فان امتنعت
الاعادة علی المعدوم و امتنعت علی تلک الصفات فیکون العاید صفات
اخری و تلک الصفات التی باعتبارها کان ذلک الشخص علی نیة التعدد
لم یکن العاید ثانیا هو الذی کان موجودا اولا فلم یکن الزید الثانی عین
زید الاول فثبت بما ذکرنا انا جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الی ما ذکروه
و ان منعنا اعادة المعدوم کان الاشکال المذکور باقیا سواء قلت انه
نفی الذوات او قلنا انه تعالی لا نفیها و مستند قائلین باعدام بالاسر چند وجهست
وجه اول قوله تعالی کل شیء هالک الا وجهه و قوله تعالی کل من علیها فان چه دعوی نتوانند
بود که مراد از هلاک و فنا تفرق اجزاء و خروج از انتفاع باشد بنا بر انکه
کل شیء عام است و متناول مؤلف و اجزاء و بعد از تفرق اگر چه بر مؤلف
صادق است کونه خارجا عن الانتفاع لیکن بر اجزاء متفرقه صادق نیست
چه انتفاع اجزاء که صلاحیت تالیف و استدلال از و بر صانع ثابتست
پس کل شیء هالک صادق نباشد بالمعنی المذکور پس واجبست که هلاک
بمعنای عدم و فنا باشد کما فی قوله تعالی ان امرؤا هلک ای فنی وجه
دویم قوله تعالی و هو الذی یبدأ الخلق ثم یعیده و شک نیست که خدای تعالی
مبدأ جمیع اشیاست که خلق عبارت از وست پس باید که معید
جمیع اشیا نیز باشد بنا بر عود ضمیر بسوی خلق و اعاده متصور نیست

مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جمیع اشیا و وجه سیم قوله تعالی هو الاول
والاخر معنی اول آنست که خدای تعالی در ازل بود و شیئ با او نبود علی
ما روی وکان الله ولم یکن معه شیئ پس معنی اخر آن باشد خدای تعالی
در ابد موجود باشد و هیچ شیئ با او موجود نباشد و این معنی بعد از فنای
واقع است بالاتفاق پس باید که عند القیمه واقع باشد و هو المطلوب و جواب
گفته اند از وجه اول بان المراد من کون کل شیئ هالکا و فانیا انه هالک
ومعدوم فی حد ذاته لکونه ممکنا والممکن لیس له الوجود الا من العلة فاما
اذا نظر الیه من حیث ذاته مع قطع النظر عن العلة فلیس له الا العدم والهلاک
فکل ممکن اذا نظر الی ذاته ولو فی وقت کونه موجودا فهو هالک
ومعدوم فی ذاته و امام فخر رازی گفته که چون لفظ هالک و فانی اسم
فاعلست و اسم فاعل مجاز در استقبال پس بتقدیری که هلاک و فنا
بمعنی تفرق اجزا باشند واجبست تاویل بنابر عدم وقوع تفرق اجزا
در زمان حال پس لابد است از حمل لفظین بر فاعل مجازی باعتبار
وقوع در زمان مستقبل پس هرگاه ناچار باشد تاویل کردن فتاویله
بکونه ایلا راجعا الی الهلاک والفناء فی الاستقبال کما ذکرتم لیس
اولی من تاویله بکونه قابلا للعدم والفنا مع کونه حقیقة فی الحال و از
وجه دوم بانکه لا نسلم که مراد از ابدا خلق ایجاد و اخراج از کتم عدم
باشد بلکه مراد جمع کردن اجزاست و تالیف کردن علی ما اشعر به قوله تعالی
وبدا خلق الانسان من طین و از وجه سیم انکه مراد از اول و اخر
فاعل و غایتست چنانکه مذهب محققین است که غایت در افعال الهی
ذات واجب الوجود است و فاعل و غایت در افعال واجب الوجود متحد

بالذات

بالذات و متغایرند بالاعتبار و این اگرچه تاویلست لیکن ناچارست از تاویل
بر هر تقدیر چه اگر مراد از اخر اخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شماست
متبادر اخری است که بعد از وجود نشوند و این مراد نتواند بود بنابر
اتفاق است بر ابدیت جنت و نار **فصل چهارم از باب چهارم از معالم سیم**
در بیان حقیقت لذت و الم و تقسیمها الی الجسمانی والروحانی و در حقیقت ثواب و عقاب
بدانکه ادراک لذت و الم از قبیل وجدانیاتست که نوعی از علوم
ضروریه است و شک نیست که هر دو از جمله کیفیات نفسانیه اند و مراد از
کیفیت نفسانیه عرضی است از مقوله کیف که مخصوص باشد باحیا و ذوات
الانفس اعنی الحیوانات من الانواع الجسمانیه مثل علم و قدرت و ارادت
و مانند انها و تقیید اختصاص بحیوانات بقید من الانواع الجسمانیة
بنابر انست که منافی ثبوت لذت برای مجردات محضه نباشد کما سیاتی
و با انکه تصور لذت و الم ضروریست علما تعریفشان بر سبیل تفسیر لفظ
و تعیین مفهوم مسمی چنین کرده اند که اللذة ادراک الملائم من حیث
هو ملائم والالم ادراک المنافر من حیث هو منافر و مراد از ملایم امریست
لائق بشیئ و لامحاله کمال شیئ باشد کالتکیف بالحلاوة للذائقه و مراد از
منافر امریست منافی شیئ و لامحاله نقص شیئ باشد و قید الحیثیة لان
الشیئ قد یکون ملایما من وجه دون وجه فادراکه لا من جهة ملایمته لا یکون
لذة کالصفراوی لا یلتذ بالحلو و مراد از ادراک فی قولنا ادراک
الملائم و ادراک المنافر وصول بذات ملائم و وجود خارجی وی
و وصول بذات منافر و وجود خارجی وی نه تنها تصور و حصول صورت
ملایم یا منافر در ذهن فان تخیل اللذة غیر اللذة ولذا قال الشیخ فی الاشارات

۴۲۱

ان اللذات ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك
فذكر مع الادراك النيل لان ادراك الشي قد يكون بحصول صورت
مساويه في الذهن ونيل الشي لا يكون الا بحصول ذاته وذكر الوصول
لان اللذه ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ
ووصوله اليه وفرق ميان كمال وخير انست كه حصول امر لايق شي براى
شي ازين جهه كه موجب خروج شي است از قوة بفعل كمال است وازين
جهة كه مناسب وپسنديده ومختار است خير ومخلص است فرق ميان
آفت وشر چه مضاد ومنافر شي ازين جهه كه موجب نقص شي است
ودورى از فعليت بقوة آفت است وازين جهه كه غير مناسب وغير
مختار وناپسنديده است شر وشك نيست كه معتبر كماليت وخيريت است
نظر باعتقاد مدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الكماليه والخيريه
في شي فيلتذ به وان لم يكن كماليه وخيريه فيه في نفس الامر وقد يكون
في شي خيريه وكماليه في نفس الامر وقد يكون لا يعتقد المدرك كونها
فيه فلا يلتذ به ولهذا قد يلتذ زيد خلاص شي معين ولا يلتذ منه
عمرو بل قد يتالم منه وقال الامام انا نجد من انفسنا حالة نسميها اللذه
ونعرف ان هناك ادراك للملايم لكنه لم يثبت لنا ان اللذه نفس
ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايره بل هي معلوله له ام لا وبتقدير
المعلوليه هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس
هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبيه
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر

۴۲۲

غير طبيعي وزعم محمد زكريا ومصرح در كلام جالينوس انست كه لذت عبارت از خروج
از حالت غير طبيعي است بحالت طبيعي وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل
للجوع والجماع لدغدغة المني اوغيره وقد ابطله الشيخ وغيره بانه قد يحصل اللذة
من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب
وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال وكذا في ادراك الذايقة الحلاوة
اول مرة وقد يحصل ذلك التبديل من غير لذة كما في حصول الصحه على التدريج
وفي ورود المستلذات على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له
شاغل عن الشعور بذلك قالوا وسبب الاشتباه اخذ ما بالعرض مكان ما
بالذات فان الالم واللذه لا يتمان الا بالادراك والادراك الحسي
خصوصا اللمسي لا يحصل الا بانفعال عن الضد وبالجمله فلما لم يحصل اللذة
الا عند تبدل الحالة الغير طبيعيه ظنوا انها نفسه وچون لذت والم نفس ادراك
مخصوص است وادراك منقسم بادراك حسي وادراك عقلي پس
لذت نيز منقسمست بلذه حسيه ولذت عقليه والم نيز منقسم بالم حسي والم
عقلي اما لذت حسيه كتكيف الذايقه بالحلاوة وتكيف القوه الغضبيه بتصور
الغلبه الحاصله وتكيف القوه الشهويه بتصور ما تشتهيه ونيله وتكيف الخيال
بالصورة المستحسنه وتكيف القوه الوهميه بتصور المعنى الذى يستحسنها از آنكه
صورتهاى مذكوره كمال است وخير است براى قوتهاى مذكوره واما الم حسي
چون تكيف قواى حسي مذكوره بصور اضداد صور مذكوره بنا بر آنكه آفت
وآفت است براى قواى مذكوره واما لذت عقليه چون ارتسام جوهر
عاقل يعني نفس ناطقه بتصور معقولات مما يتعلق من الواجب الوجود
وصور معلولاته المرتبه ولوازمها واحكامها وبالجمله تصور ما عليه الوجود

کله علی وجه یطابق ما فی نفس الامر خالیاً عن شوایب الظنون والاوهام بحیث
یصیر عقلا مستفادا او لا شک ان ذلک هو الکمال والخیر بالقیاس الی الجوهر
العاقل وانه بعد حصول هذا الکمال له مدرک له و لحصوله فهو ملتذ بذلک
غایة الالتذاذ و شک نیست در حصول این مرتبه برای مجردات عقلیه روحانیه اتم
پس لذت ایشان اتم لذت باشند و نیز شک نیست که این مرتبه از کمال
که حاصلست برای عقول مجرده هیچ نسبتی ندارد با آنچه ازین جنس حاصل است برای
واجب الوجود چه حاصل برای عقول فایض است از جانب او تعالی شانه و لای
زاید است بر ذوات عقول و حاصل برای واجب الوجود حاصل است
در مرتبه ذات او و عین ذات اوست غایتش علما اطلاق لذت در شان
واجب الوجود نکنند مگر فقط علما الادب و حکما الهیین این معنی را ابتهاج
نام کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل مبتهج بشیئ هو الاول بذاته لانه
اشد الاشیاء ادراکا لاشد الاشیاء کمالاً الذی هو بری عن طبیعة الامکان
والعدم و هما منبعا الشر والا شاغل له عنه و لذت عقلی لا محاله اتم است
از لذت حسیه فان العقلیه اکثر کمیة و اقوی کیفیة اما الاول فلان عدد
تفاصیل المعقولات اکثر بل یکاد لا یتناهی و اما الثانی فلان العقل یصل
الی کنه المعقول والحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام پس هرگاه
کمالات عقلیه اکثر باشند و ادراک عقل اشد لذت عقلیه لا محاله اتم باشد
و اما الم عقلی فهو ان یحصل للجواهر العاقل ضد هذا الکمال و یدرک حصول
ذلک الضد من حیث هو ضد و چون حال لذت عقلی معلوم کردی و نسبتش
بالذات حسی دانستی قیاس حال الم عقلی و نسبتش با الم حسی نیز معلوم توانی
کرد و اینکه بعضی از علما را در بعضی از اوقات و یا در اکثر اوقات التذاذی

از ادراکات عقلیه حاصل نشود و یا کمتر حاصل شود و همچنین جهال را تألمی از جهالات
حاصل نشود و یا حاصل شود و بغایت شدید نباشد بنا بر اشتغال بشواغل
حسیه و علایق بدنیه است و بقدر نقص شواغل و نقصان آثار علایق و رجوع
و انفراد با ادراکات عقلیه و حالات نفسیه در بعضی از احیان تفاوت
در شدت و ضعف التذاذات عقلیه و ابتهاجات روحانیه غایت ظهور
دارد و همچنین احوال جهالات و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس
جاهله بخویش و انفراد بذات خود ظاهر توانند شد و ازین احوال متفرقه
قیاس حال هنگام تجرد و قطع علاقه بدنیه بیکبارگی و فرض تمامیت لذت
عقلیه نظر بنفس عالمه و همچنین پرداختن بخود بالکلیه و منقطع شدن بکمالات
حاصله و انقطاع جهل چاره و تدبیر و تلافی ما فات و تدارک او و حسرت
نسبت بنفس جاهله توان نمود و چون حقیقت لذت و الم معلوم شد بدانکه
ثواب عبارت از ملتذی است که خدای تعالی وعده کرده باشد ایصال آنرا
به بنده در جزای طاعت با مقارنت تعظیم و عقاب عبادت از مولمی است
که وعید کرده و بیم داده باشد بنده را از ایصال آن در جزای معصیت با مقارنت
اهانت و لا محاله هر کدام از ثواب و عقاب بر هر دو نوع روحانی و جسمانی
که عبارتست از عقلی و حسی توانند بود و چون ثواب و عقاب لذت
و الیست که موصل و رساننده آن خدای تعالی است هر آینه بر اتم انحای
لذت و اشد انواع الم واقع باشند و از تمامیت و شدت بحسب کیفیت
و کمیت باشند اما بحسب کیفیت خلوص هر کدام است و عدم شوب بدیگری
و اما بحسب کمیت خلود و عدم انقطاع لکن عقاب اتم اشد مخصوص بکفار است
که انقطاع ندارد و اما عقاب مؤمن عاصی منقطعست بالاجماع و توقع انقطاع

وعلم بوقوع ان نوعیست از لذت پس غیر خالص نیز باشند و ثواب و عقاب عقلی از
لوازم مترتبه بر علوم و جهالاتست و عمده علوم اعتقادات حقه پس مؤمن
عاصی را عقاب عقلی نباشد و این نیز بسبب عدم خلوص عقاب وی بود
و ملذ و مؤلم عقلی از داخل ذات بود و ملذ و مؤلم حسی از خارج ذات
و جنت نام و از ملذ حسی است و جهنم نام و از مؤلم حسی و عدم انقطاع
عقاب کافر اما عقاب عقلی وی بسبب انست که بنا بر لزوم ممتنع الانفکاک
و اما عقاب حسی وی بنا بر اخبار که ظاهر است در تابید و خلود عقاب
عقل استبعادی ندارد و خلود عقاب حسی را بعضی استبعاد نموده اند
و حمل این بمکث طویل نموده و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد بمعنی
مؤبد در اخبار او خلت بلکه از جا تمام بدون او حاصل نشود و سابقا
بیان کردیم که خلود عقاب از جمله شر و قلیله است که از لوازم خیرات
کثیره است و در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد
شده که خلود عذاب کافر بنا بر انست که اگر زنده میبود ابدا هر اینه کافر
میبود ابداً فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سیم در ذکر اختلاف ناس در
معاد بدانکه چون وعده بثواب و وعید از عقاب متحقق شده و ایصال
هیچکدام در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب بنا بر انکه دنیا دار یست
مخوف بمکاره و مملو از کدورات روحانی و جسمانی سیما برای مؤمنین
و اما عقاب بنا بر انکه اکثر کفار و فجار متلبسند در دار دنیا با نواع مستلذات
که ملایمات نفوس خبیثه و طبایع لطیفه ایشانست پس اگر دار دیگر و نشأه
اخری نباشند مرایشان را که ممکن نشود در ان نشأه ابقای بوعد و وعید
هر اینه تکلیف عاطل و وعد و وعید باطل گردد و این لا محاله قبیحست عقلاً

و ممتنع الصدور از واجب الوجود حکیم و چون موت واقعست پس واجبست
عود حیوة تا ممکن شود وفا بوعد و وعید و مراد از معاد عود انسانست
بحیوة بعد از طریان موت پس معاد واجب باشد عقلاً چنانکه مذهب
قائلین بتحسین و تقبیح عقلی است و ورود شرع نیز تایید و تاکید وجوب
عقلی کرده و اما نزد اشاعره وقوع معاد از جمله سمعیاتست و عقل دلالت
نکند بوقوع ان و این اول اختلافیست واقع است در امر معاد لیکن
در میان امت خلافی در وقوع اصل معاد نیست و سایر اختلافات
واقع است در کیفیت و حقیقت معاد و در مشهور جمهور ناس در امر
معاد بر پنج مذهب اند اکثر متکلمین قائلند بمعاد جسمانی فقط و اکثر حکماء
الهیین قائلند بمعاد روحانی فقط و کثیری از محققین هر دو فرقه قائلند
بروحانی و جسمانی معاد و اکثر حکماء طبیعیین از فلاسفه اقدمین قائلند
بنفی معاد مطلقاً و منقول از جالینوس و اتباعش توقفست و شک
در امر معاد و موجب این اختلافات اختلافست در حقیقت انسان
پس نزد هر که حقیقت انسان نیست مگر هیکل محسوس و روح عرضی است
یا صورت قائم بماده بدن که زایل شود بطریان موت پس اگر با وجود
این اعتقاد معتقد ملتی است و مایل بشریعتی معاد نزد او نتواند
بود مگر جسمانی فقط و اگر معتقد ملتی و شریعتی نیست قایل بهیچ یک
از معاد نتواند بود و نزد هر که حقیقت انسان از نفس مجرد است
و بدن مرا ورا نیست مگر التی منفصل از حقیقت انسان قایل است بمعاد
روحانی فقط و هر که قابلیت بترکب حقیقت انسان از نفس مجرده و بدن
بنحوی که سابقا بیان کردیم قایلست بوقوع معادین جمیعاً هر که شاکر باشند

در حقیقت انسان متوقفست در معاد مطلق **فصل ششم از باب چهارم از مقاله سیم**
در بعضی مذاهب مسلمین قائلین بمعاد جسمانی مطلقا بدانکه جمهور مسلمین در معاد
جسمانی مطلقا بر دو مذهبند یکی مذهب اکثر متکلمین و این قول بحشر جسمانیست فقط دوم
مذهب محققین متکلمین و این قول بمعاد جسمانی و روحانیست معا و حکمای
اسلام بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قائلند بمعادین جمیعا لکن در معاد جسمانی مقلد
باشند و بتصدیق انبیا اکتفا نمایند و تصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند
نمود قال الشیخ فی الهیات الشفا و یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول
من الشرع و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعه و تصدیق خبر النبوه
و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و شروره معلومة لا یحتاج
الی ان تعلم و قد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا و نبینا و مولانا
محمد ص حال السعاده والشقاوه التی بحسب البدن و منه ما هو مدرک
بالعقل والقیاس البرهانی و قد صدقه النبوه و هو السعاده والشقاوه
الثابتتان بالمقاییس اللتان للانفس و ان کانت الاوهام منا
تقصر عن تصورها الآن لما توضح من العلل والحکماء الالهیون رغبتهم فی
اصابة هذه السعاده اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة البدنیه بل کانهم
لا یلتفتون الی ذلک و ان اعطوها و لا یستعظمونها فی جنبة هذه السعادة
التی هی مقارنة الحق الاول و علی ما نصفه عن قریب فلیعرف حال
هذه السعاده والشقاوة المضاده لها فان البدنیه مفروغ عنها فی الشرع
یعنی یک قسم از معاد آنست که قبول کرده شده است از شرع یعنی بر سبیل
تقلید چنانکه لفظ مقبول دالست بر آنچه اعتقاد تقلیدی نزد حکما
داخل مقبولاتست و راهی نیست باثبات این معاد مگر از طریق شریعت

و تصدیق

و تصدیق خبر انبیا و این معادیست که مخصوص بدنست در روز قیامت و خیرات
و شرور بدن یعنی لذات و آلام جسمانیه معلوم است و محتاج نیست بتعلیم
کردن و بیان نمودن و حال آنکه بسط کرده و شرح نموده شریعت پیغمبر ما ص
حال سعادت و شقاوت بدن را که عبارت از لذات و آلام و خیرات
و شرور جسمانیه است و بهشت و دوزخ عبارت از وست و قسمی دیگر از
معاد آنست که ادراک کرده شده است بعقل و قیاس برهانی و حال آنکه
تصدیق کرده اند انبیا نیز مر عقل را در یافتن این قسم از معاد و این اشارتست
بآیات و احادیثی که دالست بر تجرد و بقای نفوس ناطقه و التذاذ ایشان
بلذات روحانیه و این سعادت و شقاوتیست که ثابتست بقیاس و مخصوص است
بنفس ناطقه مجرده اگرچه وهمهای ما قاصر است از دریافت حقیقت این
سعادت و شقاوت ما دامی که در قید این بدن باشیم بنابر علتهایی
که بیان خواهیم کرد و این اشاره بآنست که ما دام که نفس در غواشی
بدنیه فرو رفته باشد ممکن نیست او را تصور امور عقلیه صرفه و رسیدن بکنه
لذات و آلام روحانیه و رغبت حکمای الهیین برسیدن و ادراک این سعادت
عظیم تر بوده از ادراک سعادت بدنیه بلکه گویا ایشان را التفات بسعادت
بدنیه نیست اگرچه داده شده اند سعادت بدنیه را و این معنی وقتیست
که اعطوها صیغه مجهول باشد و میتواند بود که صیغه معلوم باشد یعنی اگرچه
حکمای الهیین نیز اعطای سعادت بدنیه کرده اند یعنی خبر بوقوع آن
داده اند و این معنی بنابر آن تواند بود که بعضی از حکمای الهیین انبیا بوده اند یعنی
را بهره ای از نبوت بوده باشد والا منافی خواهد بود با آنچه اول گفت که
عقل را راهی بادراک این سعادت نیست و عظیم نشمردند ایشان سعادت

بدنی نیز از جنس سعادت عقلیه که قرب و جوار رب العالمین است و بر شقی است که
بعد از این بیان خواهیم کرد یعنی جبروت نفس ناطقه عقل مستفاد و متصل شدن
بعقل فعال و منخرط گشتن در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه پس باید
که تعریف کنیم ما حال این سعادت عقلیه را چه حال سعادت بدنیه چنانکه
گفته شد موکول عنهاست در شرع اقدس این بود شرح کلام شیخ و بنا بر مذهب
اکثر متکلمین که قول بمعاد جسمانیست فقط تصحیح معاد جسمانی بدو وجه توان
نمود جمعی ایشان قایلند باعدام اجسام بالاسر یا نه و آنانکه قایلند نتوانند
بود که قایل بجواز اعاده معدوم نباشند یا قایل خواهند بود بجواز اعاده
معدوم و یا نه آنانکه قایلند بجواز اشکالی اعاده در نزد ایشان نیست
چه تجویز کنند اعاده هر چه را معدوم شده از بدن خواه از جمله مشخصات
بدن باشد و خواه نه و آنانکه قایل نیند نتوانند بود که قایل باشند باعدام جزئی
از مشخصات بدن پس وجهی یکی قول بجواز اعاده معدوم است دوم قول
بعدم اعدام جزئی از مشخصات بدن و بر مذهب محققین متکلمین که قول بمجموع
معادین است تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر آسان باشد بنا بر تجرد و بقای
نفس ناطقه پس تجویز توانند بودن شخص شخص مکلف بعین نفس ناطقه پس خواه
بدن بجمیع اجزاء معدوم شود و خواه نه که شخص معاد یعنی مجموع نفس و بدن
عین شخص مکلف است خواه بدن عین بدن اول باشد و خواه بدن غیر
اول بنا بر این مذهب توهم لزوم تناسخ شرعاً بنا بر نفی معاد و ثواب
و عقاب است پس اگر معاد شبیه باشد بتناسخ مفسده بحسب شرع متصور نشود
لیکن بر قواعد حکما امتناع تناسخ باشد و اگر تجویز امتناعی کنند ابطال
تناسخ نتوانند کرد و لهذا او امثاله گفتیم که حکما در اعتقاد بجزء جسمانی مقلد

محض و تصحیح نتوانند نمود و اینکه گفتیم بتقدیر است که معاد جسمانی بنا بر تجرد
نفس ناطقه بر نحوی که ظاهر متکلمین و اهل اسلام و ظاهر آیات قرآنی بلکه ظاهر
شریعت مطهره است اعنی باحداث بدنی عنصری از ماده بدن اول یا از
اجزای متفرقه وی لیکن با قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر
نحو مذکور نیست و لهذا بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی و از
صوفیه [illegible] تصحیح معاد جسمانی ببدنی مثالی کنند پس اگر معادی
که از ضروریات دین اسلام است تبیین بنحو ظاهر شد تکلف بسیاری از
محققین علمای اسلام لازم آید و اقرب آنست که آنچه از ضروریات دین است
معادیست که شخص بمعاد و همان شخص مکلف باشد و بنحوی باشد که مورد
لذات و آلام جسمانیه تواند شد چه تاویل جمیع آیات وارده در باب جنت و نار
بثواب و عقاب روحانیان بغایت بعید است و هر گاه چنین باشد تکلف
محققین مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست که حکمای اسلام در قبول
معاد جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان را که معاد جسمانی معقولست از نوع
معاد شاید با متکلمین و اهل ظاهر از مسلمین و الا ایشان تجویز کرده اند که
نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند مثلاً بتفاوت مراتبهم
باجرام سماویه علی اختلاف طبقاتها نه تعلق تدبیر و تصرف بل تعلق بسبیل
اتصال بنفوس فلکیه بنحوی که اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس
مفارقه توانند شد و جمیع مواعید شرع را از مستلذات جسمانیه من الحور
والقصور والولدان والمطاعم والمشارب والثمار والانهار والتی
تجری تحتها الانهار الی غیر ذلک در آن نشأ ادراک نمایند و دریابند در
یافتنی اتم از آنچه اهل ظاهر تصور آن کنند و آن نشأ با قمر بهشت جاودان

نفوس سعدا باشند و همچنین اشقیا بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام دخانیه که واقع باشند
در تحت فلک قمر تعلق بجرمی نور که موضوع ادراک ایشان باشند مولات جسمانی را
من النیران المحرقة والحیاة والعقارب فواهیها والقدید والزقوم و
الحمیم والیحموم الی غیر ذلک و از نشأه مظلم درکات جهنم و طبقات هاویه باشند
بر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی و اما دلیل وقوعش سمعیست
وعقلی اما سمعی ظواهریست که قران مجید مملوست از ان و احادیث نبویه
مشحون بان و مدلول ظاهر هرگاه ممکن باشد واجبست حمل بران فان قیل
الایات المشعرة بالمعاد الجسمانی لیست اکثر واظهر من الایات المشعرة بالتشبیه
والجبر والقدر ونحو ذلک وقد وجب تاویلها قطعا فلیصرف هذه ایضا
الی بیان المعاد الروحانی واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة
الابدان على وجه تفهم العوام فان الانبیا مبعوثون الی کافة الخلائق لارشادهم
الی سبیل الحق وتکمیل نفوسهم بحسب القوة النظریة والعملیة وبقاء النظام المفضی
الی صلاح الکل وذلک بالترغیب والترهیب بالوعد والوعید والبشارة
بما یعتقدونه لذة وکمالا والانذار عما یعتقدونه الما ونقصانا واکثرهم
عوام تقصر عقولهم عن فهم الکمالات والحقیقة واللذات العقلیة ویقتصرون
علی ما لقوة فلا بد من ان یخاطبهم الانبیا بما هو مثال للمعاد الحقیقی ترغیبا
وترهیبا للعوام وتتمیما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابی
ان الکلام مثل وخیالات للفلسفة قلنا انما یجب التاویل عند تعذر الظاهر
ولا تعذر ههنا سیما على القول بکون البدن المعاد مثل الاول لا عینه کذا
فی شرح المقاصد موافقا لما فی الاربعین واما دلیل عقلی در صدر فصل پنجم
مذکور شد و او هو کما قال الامام فی الاربعین انا نری فی الدار الدنیا مطیعا

وعاصیا ومحسنا ومسیئا ونری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل الیه فی الدنیا
والمسیء یموت من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن حشر ونشر یصل
فیه الثواب الی المحسن والعقاب الی المسیء لکانت هذه الحیوة الدنیا عبثا بل
سفها واعلم انه تعالی ذکر هذه الحجة فی ایات من القران فی طه ان الساعة آتیة
اکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما تسعی وفی ص وما خلقنا السماء والارض
وما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار
ام نجعل الذین امنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام
نجعل المتقین کالفجار لیکن این دلیل دلالت بر خصوص معاد جسمانی نکند بلکه
دالست بر ثبوت اعم از جسمانی و روحانی کما لا یخفی این بود تقریر مذهب قائلین
بمعاد جسمانی فقط و اما تقریر مذهب محققین قائلین بجسمانی و روحانی جمیعا انست
که دلیل عقلی دلالت کرده بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از فنای بدن
والتذاذ نفس بکمالات علمیه و ملکات عملیه که لا محاله بموت بدن زایل نگردد
بلکه بسبب خلوص از غواشی مادیه و عوارض بدنیه دریافت تمام والتذاذ
بر دوام گردد و همچنین بر تالم نفس از جهالات و رذایل که اضداد کمالات
علمیه و ملکات فاضله مذکوره اند و دلیل سمعی دلالت کرده بر بعث بدن
و اعاده تعلق روح مفارقت کرده بسوی وی و ادخال وی در جنت که دار لذات
حسیه و نار که دار الام جسمانیه است و شک نیست که اجتماع سعادتین عقلی
وحسی و همچنین جمع میان الام روحانی و جسمانی اتم و در باب وعد و وعید ادخل
خواهد بود و قال الامام فی الاربعین فی تقریر مذهب القائلین بالمعاد الروحانی
والجسمانی معا اعلم ان کثیرا من المحققین قالوا بهذا القول وذلک لانهم ارادوا الجمع
بین الحکمة والشریعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح فی معرفة الله تعالی وفی

علی ان

جنة وعلى ان سعادة الاجساد و فى ادراك المحسوسات الا ان الاستقراء دل
الجمع بين السعادتين فى الحيوة الدنيا و به غير ممكن و ذلك لان الانسان حال
كونه مستغرقا فى تجلى انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات فى شئ من اللذات
الجسمانيه وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانيه لا يمكنه الالتفات الى
اللذات الروحانيه ليكن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشريه ضعيفه
فى هذا العالم فاذا ماتت و فارقت هذه الارواح فى عالم القدس والطهاره
قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة اخرى لم يبعد ان يصير هناك
قويه قادرة على جمع بين الامرين ولا شك ان هذه الحاله هى الغاية القصوى
فى مراتب السعادات فهذه المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلى وهو الجمع
بين الحكم النبويه والقوانين الفلسفيه فوجب المصير اليه و قال الشارح
المقاصد القايلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا يقولون بان
النفوس الناطقه مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلايل
وتشهد بذلك نصوص الكتاب والسنه فلا حاجة للاولين الى دليل على اثبات
المعاد و للاخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع
تعلق نفس اخرى به بتدبير امره وبقاء نفسه معطلا او متعلقة ببدن اخر غير
مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج
الخ به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها فحين عادة القابلية عاد التعلق
لا محاله و قد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين للذين
احسنوا الحسنى و زياده ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحانى
و كذا الاحاديث الوارده فى حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين
والشهداء والصالحين وانها فى حواصل طيور خضر و فى قناديل من نور معلقة

تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام و بعض
ازين سخنى در باب بودن ارواح مومنان در حواصل طيور و قناديل نور گذشت
و دور نيست بعد از صحت اين روايات كه اشاره باشد بانچه حكما بان رفته اند از تعلق
نفوس سعدا باجرام فلكيه چنانكه بيان كرده شد و توصيف طيور بخضر و قناديل
بمعلق بودن در تحت عرش بغايت مناسب اين تاويل است كما لا يخفى
و غرض حضرت صادق ع از ذكر اين روايت در فهميده مردم باشد از ظاهرش
كه مشعر بجسمانى بودن ارواحست **فصل هفتم از باب چهارم از مقاله سيم** در تقرير
مذاهب حكما در معاد بدانكه نفس ناطقه را چنانكه مقرر دانسته شد دو فضيلتست
بحسب قوتين نظرى و عملى و كمال فضيلت نظرى ارتسام اوست بجميع علوم
حقيقيه و احكام عقليه صرفه و كمال فضيلت عملى حصول ملكه عدالتست كه توسط
اخلاقست اعنى واسط بودن ميان طرفى افراط و تفريط در هر خلقى از
اخلاق پس هرگاه نفس ناطقه كامل باشد بحسب كلا الفضيلتين و بالجمله كامل باشد
در علم و عمل هر دو چون مفارقت كند از بدن او را هيچگونه حاجتى ببدن
باقى نماند چه احتياج نفس ببدن بنا بر انست كه بدن آلتيست مر نفس را
در تحصيل كمالات و چون كمال مطلوب حاصل شد حاجت بالت نباشد پس چون
مفارقت كند از بدن منخرط شود در سلك ملائكه مقدسه و عقول مجرده
كه اصلا علاقه بابدان و اجسام ندارند و لا محاله حاصل باشد مر او را بهجتى
و غبطه كه حاصلست عقول و ملائكه مقدسه را و آن لذتيست كه هيچ لذتى از
لذات جسمانيه را قياس وى نتوان كرد و قال الشيخ يجب ان يعلم ان لكل قوة
نفسانية خيرا يخصها و اذى و شرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة و خيرها
ان تتادى اليها كيفيه محسوسه ملائمة للخمسه ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجا

ولذة الحفظ بتذكرة الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك
كلها نوعا من الشركة هى ان الشعور بملايمها وموافقها هو الخير واللذة الخاصة
بها وموافق كل واحد منها باللذات والخصم حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه
كمال بالفعل وايضا فهذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى فانها مراتبها
فى المختلفة فالذى كماله ادوم واتم والذى كماله اوصل اليه والذى هو فى نفسه
اكمل وافضل والذى فى نفسه اشد ادراكا فاللذة الذى له ابلغ واوفر واعلم
فانه قد يكون كمالا ما بحيث نعلم انه كاين ولذيذ ولا يتصور كيفية ولا نشعر
باللذاذة وما لم نشعر لم نشتق ولم ننزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان الجماع
لذة وليكن لا يشتهيه ولا يحن نحوه وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم
عند الالحان المنتظمة وايضا فان الكمال والامر الملايم قد يتيسر للقوة الدراكة
وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتوثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى
الطعم الحلو وشهوتهم الطعوم الردية الكريهة وانما لم يكن وليكن عدم الاستلذاذ به
كالذى لم يجد الغلبة فلا يشعر بها فلا يستلذ وايضا قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد
ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى اذا زال العائق تاذت به وكل الى الذى
مثل الممرورين فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة
له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهية للغذاء البتة وهو اوفق شيء له بل كارها
ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العايق عاد الى واجبه فى طبعه فاشتد جوعه
وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب
الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس البدن آفة فلا يتاذى
البدن به حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم ثم قال اذا تقررت هذه
الاصول فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان يصير عالما عقليا مرتسما

فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفايض فى الكل مبتدئا من مبدا
الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة هو مبدا لها الروحانية المطلقة ثم الروحانية
المتعلقة نوعا بالابدان ثم الاجسام العلوية بهياتها وقواها ثم كذلك حتى
يستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود
كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والجمال الحق ومتحدا به منتقشا بمثاله وهيئته
منخرطا فى سلكه سايرا الى جوهره فتقيس هذه بالكمالات المعشوقة للقوى
الاخر فنجد هذه فى المرتبة بحيث تقبح ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة
لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام فكيف يقاس الدوام
الابدى بالدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس ما وصوله
بملاقاة السطوح مع ما هو ساير فى جوهر قابله حتى يكون بلا انفصال اذ العقل
والعاقل والمعقول واحد واما المدرك فى نفسه فالامر لا يخفى ثم قال ولكنا
حال كوننا فى البدن وانغماسنا فى الرذايل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل
عندنا شيء من اسبابها كما اومانا اليه فى بعض ما قدمنا من الاصول ولذلك لا
نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتها
من اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفا وخصوصا
عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة والتذاذنا بذلك تشبيه
بالتذاذ الحس من المذوقات اللذيذة بروايحها من بعيد واما اذا انفصلنا عن
البدن وكانت القوة العقلية بلغت من النفس حد من الكمال الذى يمكنها
به اذا فارق البدن ان تستكمل الاستكمال الذى بها ان تبلغه كان مثلنا مثل
الخدر الذى اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال
عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة فيكون تلك اللذة من جنس اللذة الحسية والحيوانية

۴۴۷

بل لذة تشاکل الحال الطیبة التی للجواهر الحیة المحضة اجل من کل لذة و اشرفها و هذه
هی السعادة و یجب ان لا یتوهم العاقل ان کل لذة فهو کما للحمار فی بطنه و فرجه
وان المبادی الاول المقربة عند رب العالمین عادمة للذة و الغبطة و ان رب
العالمین لیس له فی سلطانه و خاصیته و البهاء الذی له و قوته الغیر المتناهیة امر فی
غایة الفضیلة و الشرف و الطیب نجله عن ان یسمی لذة للحمار و البهایم حالة طیبة
و لذة کلا بل ای نسبة یکون لذلک مع هذه الحیة و لکنا نتخیل هذا و نشاهده
و لم نعرف ذلک بالاستشعار بل بالقیاس فحالنا عنده کحال الاصم الذی
لم یسمع قط و لم یتخیل اللذة اللحنیة و اگر نفس ناقص باشد در علم و حاصل نشده
باشد او را فضیلتی و کمالی بجبب قوة نظری یا اگر از اهل اذکا باشد و شعور
بکمال مراو را حاصل بود و لیکن تقصیر کرده باشد در تحصیل کمالات علمیه و اعتقادات
حقه و لا محاله ناقص خواهد بود و در عمل نیز چه عمل بدون علوم اعتقادیه نفعی
نتواند داشت و چون از اهل ذکاوت بر سر اجتب و سادهٔ فطری نیز باقی
نمانده خواهد بود و بلکه معتقد خواهد بود مر عقاید باطله و آرای نخیفه را که مضاد
حقیقی علوم حقه و منافی حقیقت ذات نفس است پس چون مفارقت کند
از بدن و زایل شود حذری که مانع بود از احساس عالم جهالات هر آینه واقع
خواهد شد در عذاب الیم و الم عظیم که قیاس آن با لام جسمانیه چون قیاس
لذت عقلیه باشد بلذات حسیه حیوانیه و هذه هی الشقاوة و در ثواب و عقاب
این هر دو نفس حاجتی ببدن و تعلق بجرمی از اجرام نیست چه هیچ لذتی از
لذات حسیه با وجود لذت عقلیه در نظر نیاید و هیچ المی از الام جسمانیه با الم
عقلی اصلا نمی‌آید و شک نیست که مراتب کمال علمی و عملی در کثرت و قلت و شدت
وضعف مختلف است و یجب ان اختلاف درجات مثوبات روحانیه و لذات

عقلیه

۴۴۸

عقلیه نیز که مراتب سعادت حقیقیه اند متفاوت باشند و همچنین در طرف نقصان
درکات الام عقلیه و عقوبات روحانیه که مراتب شقاوت حقیقیه اند مختلف
باشند و در تعیین ادنی مراتب سعادت که بآن متجاوز توان شد از ادنی
مراتب شقاوت شیخ گفته که لیس یمکننی ان انص علیه نصا الا بالتقریب و اظن
ان ذلک بان یتصور نفس الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا و یصدق
بها تصدیقا یقینیا و ان یعرف العلل الغائیة للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة
دون الجزئیة التی لا تتناهی و یتقرر عنده هیئة الکل و نسبة اجزائه بعضها
عند بعض و النظام الآخذ من المبدأ الاول الی اقصی الموجودات الواقعة
فی ترتیبه و یتصور العنایة و کیفیتها و یتحقق ان الذات المتقدمة علی الکل ای
وجود یخصها و انها کیف تعرف حتی لا یلحقه تکثر و تغیر بوجه من الوجوه و کیف
ترتیب نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة
استعدادا و کانه لیس تبری الانسان عن هذا العالم و علایقه الا ان یکون
اکد العلاقة مع ذلک العالم فصار له شوق الی ما هناک و عشق لما هناک
یصده عن الالتفات الی ما خلفه جملة و در توقف حصول سعادت حقیقیه بکمال
علمی نیز و عدم کفایت کمال علمی تنها گفته و نقول ایضا ان هذه السعادة الحقیقیة
لا تتم الا باصلاح الجزء العملی بیانش آنست که هر گاه ملکهٔ عدالت و توسط در
اخلاق که ما در خاتم کتاب شرح آن ذکر خواهیم کرد ان شاء الله مر نفس را حاصل
باشد هر آینه حاصل شده باشد او را هیات استعلاء و تنزه از انقیاد و اطاعت
قوی شهویه و غضبیه و سایر قوی جزئیه بدنیه و التفاتش بآن امور نباشد مگر
بقدر ضرورت تدبیر بدن ما دام التعلق به و الحاجة الیه و با قیاس بعد از مفارقت
متبری شده باشد از میل و شوق به بدن و انجذاب و التفات بسوی امور بدنیه

و نشأه جسمانیه پس میسر نشود او را بمقتضای شوق جبلی و عشق ذاتی بامور عالیه و مراتب
متعالیه یکبارگی توجه نمودن بعالم ملکوت و مطالعه اسرار جبروت و لاهوت بلا
مانعی و بدون کشاکشی از جهت بدن و از میل اسافل بخلاف آنکه ملکه و توسط
مذکور در او را حاصل نشده باشد و هیآت اذعان و انزجار از امور حسیه خسیسه در او رسوخ
نیافته بلکه میل شوق بمستلذات دنیه و امور بهیمیه بدنیه در او راسخ گشته باشد و انقیاد
و اطاعت دواعی شهوت و غضب را ملکه شده پس چون با این حال و العیاذ بالله
مفارقت کند از بدن هر چند تحصیل جزء نظری کرده باشد و از کمالات علمیه بهره تمام
برده نیز التذاذ بآن کمالات و احتظاظ از آن علوم در او میسر نشود و فان عقلة النفس
و عدم التذاذها بالکمال مادام فی البدن لیست لان النفس منطبعة فی البدن
و منغمرة فیه فانها مجردة غیر منطبعة بل انما هی العلاقة التی لها مع البدن و الشوق
الجبلی الی تدبیره و الاشتغال بالاشارة و ما یورده علیها من عوارضه پس با این حال
هرگاه مفارقت کند از بدن کان که مفارقت نکرده چه همان تعلق و شوق باقیست
بلکه بغایت بدتر و صعبتر از حال تعلق حالیه روی داده چه در حال تعلق التذاذ
بالفعل بلذات حسیه عاجله حاصل بود و تأذی از عدم نیل حقیقی بکمال عقلی بنابر
اشتغال بتدبیر بدن حاصل نبود و در حال مفارقت نیل لذات حسیه بنابر فقدان آلت
متعذر شده با بقای میل تمام بسوی آن و شوق بکمال عقلی نیز که اول معقول جزء بود
متأکد شده بنابر عدم شاغل از آن فالمیل البدنی یجذبه الی السفل و الشوق العقلی
یجذبه الی العلو فیحدث هناک من الحرکات المشوشة ما یعظم بسببها اذاه جدا
مع ان تلک الهیئة البدنیة الراسخة فیه و ان کانت زائلة عنه مضادة لا محالة لجوهر ذاته
فهی ایضا مولمة له غایة الالم لکن هذا الاذی و هذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارضی
غریب لان المیل الی الامور الحسیة و الشوق الی العوارض البدنیة لیس بمقتضی ذات

جو

جوهر النفس کما ان الشوق الی الکمال العقلی مقتضی ذاتها و العارض الغریب
لا یبقی و لا یدوم بل یزول و یبطل مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک
الهیئة بتکررها پس عقوبت کامل العلم ناقص العمل مخلد نباشد بلکه منقطع شود
بمحو شدن هیآت مذکوره حتی تزکو النفس و تبلغ السعادة التی تخصها بخلاف
عقوبة ناقص العلم که لا محاله مخلد و دائمیست و هرگز انقطاع ندارد و بنابر آنکه
شوق کمال مقتضای ذات نفس زکی است و هرگز زایل نشود با عدم امکان
نیل کمال بسبب عدم آلت پس آن تأذی و الم عقلی دایم باشد بدوام جوهر
نفس اگر گویند پس باید که عذاب ناقص العلم و العمل مانند کافر عذابی که از
جهت نقصان عمل باشد بنابر آنکه عارضی است منقطع باشد و بسبب این انقطاع
عذاب وی مخفف گردد جوابش آنست که هیئت ردیه نقصان عمل در کافر
اگرچه مقتضای نفس من حیث هی بحسب فطرت اصلیه نیست لیکن مقتضای
نفس از حیثیت ارتساخ باعتقادات ردیه و ارتسام بجهالات باطله
که هر این در جوهر نفس رسوخ یافته و جوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته
هست و از این جهه عارضی غریب نیست و چون نفس باعتقادات باطله متجوهر
و بالفعل شده و سند اجبت فطرت اصلیه باطل گشته پس ردائت اعمال موافق
و ملائم ذات بالفعل اوست و هرگاه آن هیئت ردیه در او ملکه هم نشود در رسوخ
یابد هرگز باطل نشود و عذاب وی از این جهه نیز دائم و غیر منقطع باشد بخلاف نفس
مؤمن که مرتسم باعتقادات حقه گشته و متجوهر بعلوم یقینیه شده باشد چون
هیئت ردیه مذکوره چون منافی ذات نورانیه و خلاف مقتضای اوست در جوهر
ذات نفس دخل نتواند کرد و بیگانه اعتقاد و بعید آن اعمال نیز از جمله اعتقادات
حقه است که ذات نفس متجوهر بآن شده پس چون آن هیئت ردیه ملائم جوهر

ذات نفس نیست و موجب تکدر نیز باطل شده هر آینه زود زایل کردد و عذاب انقطاع
یابد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزء نظری کمال جزء عملی متصور نیست
و اعمال صالحه دارد و بس باین معنی که اگر جنس اعمال از صحیح الاعتقادی حاصل
شود صالح خواهد بود و سببش آنست که عمل صالح و خیر وقتی صالح و خیر تواند بود
که فاعلش اعتقاد بخیریت و صلاح آن داشته باشد و از این جهة اقدام بآن کند
و اعتقاد بخیریت و صلاح اعمال سیما باعتبار نشاء دیگر مسبوقست باعتقادات
حقه کنزه که فاسد الاعتقاد لامحاله فاقد آنهاست پس عمل صالح از جهة صلاح
از وصادر نتواند شد و از این جهة است که حق تعالی در قرآن مجید اعمال کفار را ضایع
و باطل و هباء منثورا گفته و از اینجاست انما الاعمال بالنیات از معدن نبوت بظهور
پیوسته این بود بیان حال نفوس زکیه بحسب کمال و نقص در قوتین علمیه و عملیه
و بیان سعادت و شقاوتی که لاحق مر ایشان را بحسب نشاء آخرت بعد از حالت
مفارقت از بدنست و اما احوال نفوس ساذجه غیر زکیه که ایشان را شعوری
بکمال حقیقی حاصل نباشد و اکتساب شوق بکمالات عقلیه نکرده باشند خالی
از آن نیست که معتقدند مر اعتقادات حقه را بر سبیل تقلید و یا معتقدند مر
اعتقادات باطله را بر سبیل تقلید و یا خارجند از رتبه تقلید نیز طایفه اولی
اگر عمل بشرایط تقلید کرده باشند و اکتساب هیات ردیه نکرده نوعی از
سعادت خواهند داشت بغایت ادون از سعادت کاملین و اگر اکتساب
هیات ردیه کرده باشند با صحت تقلید هر آینه مدتی معذب باشند و چون
هیات عرضی است و عاقبت زایل خواهد شد هر آینه سعادت مذکوره را
دریابند و ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلید مرعی نشده باشند هر آینه
اعتقادات تقلیدی نفعی نتوانند داشت هر چند سعی در کثرت اعمال کرده باشند

و مراد از مراعات شرایط تقلید آنست که تقلید مدعی حقیت نا ثابت نشود حقیتش
بدلیلی که ممکن است ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت
و معلوم باشد حقیقتشان بمعجزات باهره و یا دلیل دیگر مانند انبیا و اوصیا
و از اینجاست وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا علیهم السلام چه اکثر ناس
قاصرند از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال و کاملان نیز سیما در بدایت
احوال محتاج باشند بانبیا و هدایت ایشان بطریق نظر و اکتساب کمالات
عقلیه پس لابد است از وجود شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از اینجاست
وجوب عصمت انبیا و اوصیا نیز و شک نیست که بیشترین اهل نجاة از افراد
انسان این طبقه یعنی مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله
و طایفه ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند در عذاب و شقاوت — و مقلدین اعتقادات حقه
ادون از شقاوت اشقای اهل ذکا و طایفه ثالثه را مانند صبیان و مجانین
و مانند آن سعادتی خواهد بود و بغایت ضعیف اما وجود سعادت بنابر
بقای نفوس ناطقه و شک نیست که اصل وجود لذیذ باشد سیما با نجاة از
عذاب و اما ضعف سعادتشان محتاج به بیان نیست چه مایه سعادت
هیات علمیه و عملیه است که مفقود است در ایشان و چون نفوس زکیه غیر
زکیه ادراک سعادت عقلیه نکرده اند در نظر ایشان سعادتی ورای لذات
جسمانیه متصور نیست پس هر چند کسب کمالات و طهارت کرده باشند و اکتساب
هیات ردیه نکرده لیکن باعث ایشان بر کسب کمالات و طهارت و ترک شهوات
و لذات دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیح که مورث هیات ردیه است در
نفس نیست مگر طمع عرضی از جنس لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع و اردم و الطف
واتم از لذات حسیه دنیویه چه متصور ایشان غیر از این جنس نتواند بود و لهذا مواعید

مواعید شرعیه مبنی بر انست پس در نفوس ایشان همان انجذاب بسوی جسم و تعلق
ببدن باقیست بلکه بیشتر و محکمتر پس لابد است مر ایشانرا از تعلق بجسمی
از اجسام چه ادراک لذات جسمانیه بدون الت جسمانی ممکن نیست و چون
تعلق بابدان عنصریه بنا بر بطلان تناسخ محالست و بسیار اجسام کائنه فاسده
بر سبیل تدبیر و تصرف بنا بر انکه عالم کاینات محفوف با فاسدات لغو و بی فایده
پس لابد است مر ایشانرا از تعلق بجسمی از اجسام شریفه سماویه علی تفاوت
درجاتهم و اختلاف طبقاتهم چنانکه رای محققین از حکمای مشائین است و یا
با بدان مثالیه چنانکه رای قائلین بعالم مثالست و بر رای اول تعلق نه بر
سبیل تدبیر و تصرفست بلکه بنحویست که ان جسم شریف موضوع تخیل تواند شد
برای نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بان الت تخیل توانند کرد و جمیع
ملذات و ملایمات وی صور متخیله باشند و توهم کرده نشود که لذتی از صور
متخیله حاصل شود ضعیف تر باشد از لذتی که از صور مادیه بهم رسد چه ملذ
و موذی فی الحقیقه صورت مرتسمه در حس مشترکست خواه از ماده خارجیه حاصل
بوی شود و خواه از متخیله و از قوای مرتسم و مرد کرده بلکه لذت صورت تخیلیه
بغایت اتم و اشد اصفی و الطف از لذت صور مادیه است بنابر صفای
ان از کدورات مادیه سیما که نفس ادراک ان هیچگونه شاغلی مانعی از
تدبیر بدن و سایر امور شاغله نباشد پس قیاس ان لذت تخیلیه بلذت
صورت متخیله در نشاه فاسده بدنیه نباید کرد و همچنین نفوس رویه غیر زاکیه را
لابد است از تعلق بجسمی که موضوع تخیل موذیات دارد و فی الشریعه باشند
و تجویز کرده اند که جسمی باشد متولد از ادخنه و اجزاء بنحوی که مستعد تعلق
نفس متعلق تدبیر و تصرف نباشد قال الشیخ فی بعض رسایله و تشبیه ان یکون

ما قاله بعض العلماء حقا و هو ان هذه ان کانت زکیه و فارقة البدن و قد رسخ
فیها نحو من الاعتقاد فی العاقبة التی ان یکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان
یخاطب به العامه و یصور فی انفسهم ذلک فاذا فارق البدن و لم یکن لهم
معنی جاذب الی الجهة التی هی فوقهم لا کمال فیسعد و اتلک السعاده و لا شوق
کمال فیشقوا تلک الشقاوه بل کانت هیاتهم النفسانیه متوجهة نحو الاسفل
منجذبة الی الاجسام و لا منع فی المواد السماویه عن ان یکون موضوعة
لها بها تخیل جمیع ما کانت اعتقدته من الاحوال الاخرویه فیشاهد جمیع ما قیل
لها فی الدنیا من احوال القبر و البعث و الخیرات الاخرویه و یکون للانفس
الردیه ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا و ان الصورة الخیالیه لیست تضعف
عن الحسیه بل تزداد علیها تاثرا و صفاء کما توجد فی المنام و ذلک اشد
استقرارا من الموجدة فی المنام بحسب قلة العوایق و تجرد النفس و صفاء القابل
و لیست الصوره التی تری فی المنام و التی تحس فی الیقظة الا المرتسم فی بنطاسیا
الا ان احدهما یبتدی من باطن و ینحدر الیه و الثانیه تبتدی من خارج و ترتفع
الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک الادراک المشاهد و انما یلذ و یوذی
بالحقیقة المرتسم فی النفس لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم فی النفس فعل فعله
و ان لم یکن سبب من خارج فان السبب الذاتی هو هذه المرتسم و الخارج
سبب بالعرض فهذه هی السعادة و الشقاوه الخسیستان اللتان بالقیاس
الی الانفس الخسیسه و اما الانفس المقدسه فانها تنفصل من مثل هذه الاحوال
و تتصل لکمالها بالذات و تنغمس فی اللذة الحقیقیة و تتبرء عن النظر الی ما خلفها
و الی المملکة التی کانت لها کل التبرء و لو کان بقی فیها اثر من ذلک اعتقادی
او خلقی تاذت به و تخلف لاجله عن درجة علیین الی ان ینفسخ و مثل ذلک

در کتاب مبدا و معاد نیز ایراد کرده و قال فی الاشارات فانهم اذا تنزهوا خلصوا
من البدن الی سعادة تلیق بهم ولعلهم لا یستغنون فیها عن مقارنة جسم یکون موضوعاً
لتخیلات لهم ولا یمتنع ان یکون ذلک جسماً سماویاً او ما یشبهه ولعل ذلک یفضی
بهم آخر الامر الی الاستعداد للاتصال المستعد الذی للعارفین و خواجه نصیر طوسی
قدس سره در شرح این کلام ایراد خلاصه کلام مبدا و معاد نموده و در شان بعضی
علما که در کتاب مبدا و معاد ازو ببعض اهل العلم ممن لا یجازف فیما یقول تعبیر شده
گفته و اظنه یرید الفارابی و در آخر فرموده ولی فی اکثر هذه المواضع نظر و وجه
نظر را چنانکه داب اوست در شرح اشارات بیان نکرده و معلوم هم نیست بغیر
از من فطنت بر ظواهر لیکن آخر کلام منقول از اشارات جای نظر است و آن قول او
ولعل ذلک یفضی بهم الخ یعنی تعلق بجرم سماوی ممکنست مر آن نفوس را بسوی
آنکه عاقبت مستعد اتصال بعقل فعال شوند و بسعادت کاملین برسند و وجه
نظر ظاهر است چه نفوس بلکه چنانکه شیخ در موضع دیگر بیان کرده دانست که در
ایشان استعدادات کمالات عقلیه بحسب فطرت نباشد و شعور بکمال حاصل
نتوانند کرد پس چون تواند بود استعداد مذکور ایشان را و وقتی حاصل آید
و ممکنست جواب ازین نظر بانکه نفوس ناطقه هم بحسب فطرت قابلیت مستعد
کمال اند لیکن تدبیر بدن شغلیست بغایت شاغل و اکثر نفوس را بنابر ضعف
استعداد با چنین شغلی ممکن نشود التفات بذات خود و پرداختن بتجرد جوهر
خود و بسبب شدت انهماک و فرو رفتن در امور بدن و امور وارده از خارج
بدن و بعضی از نفوس را بنابر قوة استعداد فرصتی حاصل شود و قوتی باشد
که گاهی بخود و بالاتر از خود پرداخته و سر از گریبان تجرد بر دون کنند و ادراک
معانی و مفهومات مجرده کنند و ازینجا راهی بعالم تجرد برند و اسباب قوت و ضعف

اختلاف استعدادات امزجه مختلفه باشند که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند و
با ذکاوت و طهارت از بدن مفارقت کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر آن جسم
کار ایشان نباشد و شاغل ازینجهت نداشته باشند هر آینه تواند بود که
باستعداد ذاتی با عدم مانع مستعد ادراک معقولات گردند و از صور متخیله
منتقل بمفهومات کلیه و معانی مجرده شوند بخلاف نفوس ردیه که مدتی بهیات
معذبه شده باشند چه ایشانرا بعد از مفارقت از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج
بتدبیر نیز فرصت پرداختن بخود نشود و بنا برانکه شغل تاذی بصور موذیه و
هیات معذبه بغایت شاغلتر از شغل تدبیر بدن باشد این بود رای
محققان و شامان و قلیلی از اتباع شامان من القدما در رفته اند بر انعدام
نفوس ساذجه خالیه از کمالات و از مضادات کمالات بعد از مفارقت از ابدان
لان النفس انما تبقی بالصور المرتسمة و ان نفوس تصور کلیات نکرده اند
که صور آنها مرتسم درو باشد و ارتسام صور جزئیه محتاج است بالت که مفقود است
فیلزم ان تبقی معطلة ولا معطل فی الوجود و این مذهب باطل است چه دلایل داله
بر بقای نفوس مطلقست در جمیع نفوس و تعطل لازم نیاید چنانکه دانسته شد
سابقاً ولاحقاً و اما قائلین بتناسخ نزد هر که ازین جماعت که قایلست بتناسخ
نفوس ردیه بعد از تردد در ابدان عنصریه و انتقال از اصغر ابدان عنصریه
اگر هنوز وارث باقی باشد و پاک نشده باشد متعلق بابدان مثالیه شوند
و تردد کنند در آن ابدان تا آنکه پاک شده بعالم تجرد محض متصل شوند و بسعادت
کاملین برسند و نفوس زکیه ساذجه بعد از مفارقت از ابدان انسانیه
متعلق شوند بابدان مثالیه نورانیه و مظلمه و منعم یا معذب باشند و چون
بطلان تناسخ مطلقا بیش ازین ثابت شد مذهب طایفه اولی باطل گشت

واما مذهب طایفهٔ ثانیه بتقدیر صحت وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال نیست
چه بدن مثالی خیالی از ان نیست که قدیمست یا حادث وبر تقدیر قدم یا نفس وارد
یا نه وهر دو شق بغایت مشکل بلکه باطل کما لا یخفی علی الفطن وبر تقدیر حدوث
یا مستعد فیضان نفس هست ویا نه اگر هست تعلق نفس منتقله باو محال باشد
چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد واگر نیست تعلق نفس منتقله باو بدون استعداد
متصور نتوانند شد مگر انکه اختیار شق اول بر تقدیر قدم کنند وقایل شوند که تعلق
نفس منتقله باو نه بر سبیل تدبیر وتصرفست بلکه بنحوی است که موضوع تخیل باشد
لیکن خلاف ظاهر اقاویل ایشانست ونیز زیادتی بر مذهب مشائین چنانکه
مدعی انند نخواهد داشت واصح اقوال در بدن مثالی بتقدیر صحت وجود مثال
قولیست که استادنا ومولانا افضل المتالهین صدر الملة والدین محمد الشیرازی
قدس الله روحه ونور ضریحه میل بان کرده وان قولیست بتجرد خیال وعدم حلولش
در ماده وبقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن پس همچنانکه نفس زید
مثلا در حین تعلق ببدن تخیل بدن خود وجمیع اجزا واعضای ظاهره وباطنه
میکند وان بدنیست لا محاله خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره وان بدنیست
که در خواب خود را بان بدن مشاهده میکند بعد از مفارقت ازین بدن محسوس
نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود با اوست ومتخیل او کما فی المنام وان بدن
لا محاله است ادراک جمیع جزئیات وصور محسوسه بود وبدون انکه حاجت شود
نفس را بتعلق بجسمی از اجسام وبان قول میل کرده غزالی در رساله مضنون علی غیر
اهله حیث قال النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمیة معها کما ذکرنا
وتجردت عن البدن منزهة لیس یصحبها شیء من الهیات البدنیه وهی عند الموت
عالمة بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنیا متوهمة نفسها عین الانسان المقبور

الذی

الذی مات علی صورته کما کان فی الرویا تتخیل ویتوهم وتخیل بدنها مقبورا وتخیل الالام
الواصلة الیها علی سبیل العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشرایع الصادقة فهذا
عذاب القبر وان کانت سعیدة تتخیل صور الملایمة علی وفق ما کان تعتقده من
الجنان والانهار والحدایق والغلمان والولدان والحور العین والکاس
من المعین فهذا ثواب القبر لذلک قال النبی صلعم القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة
من حفر النیران فالقبر الحقیقی بهذه الهیات وعذاب القبر وثوابه وما ذکرناها
والنشاة الاخرة خروج النفس عن غبار هذه الهیات کما یخرج من القرار الملکین
کما قال تعالی قل یحییها الذی انشاها اول مرة وهو بکل خلق علیم وقوله تعالی
الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون دلیل ظاهر
ومثال بین انتهی کلام الغزالی لیکن مکرر اشاره بان کرده ایم که تجرد خیال نیز چون
وجود مثال در نظر عقل خیالی می نماید وقیام صور متخیله بذات خود وبلا محل در انشا
برهان صورتی ندارد چه تحقیق مراتب اقدار مساحیه در طبایع جسمانیه مستند بماده است
وتمیز اجزا وفرض متباینه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف بمحل مادی است اما
تناسخ هیچکس از حکمای مشائین بجواز ان نرفته اند وبجد تمام در ابطال
تناسخ ارسطاطالیس شکر الله سعیه واتباعش از قدما ومتاخرین اسلامیه وبجد ترک
نزدم در وقوع تناسخ حکمای هند وچین وبابل وبزعم شیخ اشراق واتباعش
قدمای حکمای یونان وحکمای مصر وفارس جمیع قایل تناسخ اند در نفوس اشقیا
مطلقا فقط علی اختلاف فیما بینهم فی تجویز الانتقال من نوع الی نوع وعدمه
بعضی قایل نیستند بجواز انتقال از بدن انسان ببدن حیوانی دیگر بعضی
قایلند بجواز ان لیکن قایل نیستند بانتقال از حیوان بنبات وبعضی دیگر
قایلند بجواز انتقال از حیوان بنبات واز نبات بجماد نیز لیکن همه متفقند

در قول بخلاص نفوس بالاخره از تردد در ابدان عنصریه و اتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال و این تردد در ابدان عنصریه نزد ایشان عقوبت و عذاب جهنم نفوس شریره است اینست تناسخی که از جمله منسوبان حکمت قایلند بان و اما قول بدوام تردد نفوس مطلقا در ابدان عنصریه و عدم خلاص ازان مذهب جماعتی است که قایل بخلق و توحیدی و حشر و نشر و ثواب و عقاب مطلقا نیستند و این طایفه از ذو طوایف اهل تناسخ اند و ما بحو الله تعالی و فضله سابقا تقریرا دله بطلان تناسخ مطلقا بنحوی کردیم که ناظر درا زا جای شبهه نماند ان شاء الله العزیز فصل ششم از باب چهارم از مقاله سیم در حقیقت سوال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ اتفق المسلمون علی حقیقة سوال منکر و نکیر فی القبر و عذاب الکفار و بعض العصاة فیه و انکاری که منسوب بعضی از متاخرین معتزله انکار ان کرده اند و گفته که معتزله بر این اند ازین نسبت بلکه ان قول ضرار بن عمرو است و انما نسبت الی المعتزلة لمخالطة عمرو ایاهم و تبعه قوم من السفهاء المعاندین للحق کذا فی شرح المقاصد و شک نیست که نزد هر که قایل نیست ببقای روح بعد از موت بدن سوال و عذاب قبر مخصوص است ببدن پس واجبست اعاده حیوة بدن بقدر ما یمکن من الزمان ان یقع فیه السوال و العذاب المذکور چنانکه مذهب اکثر متکلمین است و شک نیست در امکان او و نزد هر که قایل است ببقای روح تواند بود که سوال و عذاب مذکورین مخصوص باشد بروح و نیز میتواند بود که شامل روح و بدن هر دو باشند با عاده تعلق روح بسوی بدن بقدری از زمان که ممکن شود وقوع سوال و عذاب مذکور در ان زمان و کذلک الحال فی ثواب المومن فی القبر و اینکه گفتیم اعنی جواز اعاده حیوة بسوی بدن کافیست که مراد ثواب و عقاب فی الجمله باشد چنانکه هو الحق

ظاهر الاکثرین و اما اگر مراد دوام ثواب و عقاب باشد ما دام المیت فی القبر کما هو الظاهر من قوله تعالی فی ال فرعون النار یعرضون علیها غدوا و عشیا ای قبل یوم القیمة و ذلک فی القبر لا محاله بدلیل قوله تعالی و یوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب و من قوله صلعم القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران و علی ذلک بنی الکلام فی شرح المقاصد پس قول باعاده حیوة بسوی بدن ما دام فی القبر ممکن نتواند بود لانحلال البدن لا محاله و خروجه عن قبول الحیوة بالضروره و ما فی شرح المقاصد من انا لا نم اشتراط الحیوة بالبنیة و لو سلم فیجوز ان یبقی من الاجزاء قدر ما یصلح لها مکابرة محضه پس بنا برین اینجا حدیث مذکورین نیز مبنی بر قول ببقای روح خواهد بود کما لا یخفی و بنا بر قول باعاده حیوة فی الجمله خلاف که عقیب نفی خواهد شد یا قرب بقیام الساعه و الحق هو الاول لما ذکرنا و لما قالوا من ان الغرض من اعادة الحیوة فی القبر انما هو ارادة الموضع من الثواب و العقاب للمکلف علی انه الکون انه ادخل فی لطف التکلیف و اما البرزخ بین الشیئین و ما بین الدنیا و الاخرة من وقت الموت الی البعث فمن مات فقد دخل البرزخ کذا فی الصحاح و ثبوت احوال برزخ فرع بقای ارواح است و در احادیث کثیره واقع شده بقای ارواح فی مدة کونهم فی البرزخ و ان ارواح المومنین منعمون و ارواح الکفار معذبون در کافی روایت کرده از حبه عرنی که گفت بیرون رفتم با امیر المومنین علیه السلام بظهر کوفه پس ایستاد حضرت امیر علیه السلام و من نیز ایستادم و گویا با جماعتی هم زبانی میکرد چند انکه من از ایستادن به تنگ امدم نشستم و از نشستن نیز ملول شده برخواستم و ایستادم و همچنین تا چند نوبت و انحضرت همچنان ایستاده بود پس من گفتم یا امیر المومنین انی قد اشفقت علیک من طول القیام ساعتی بنشین و استراحت کن

461

ورواى خود رراند اختم تا حضرت برادى بخشید بس گفت یاحبه با مؤمنی بحادیة سکوام
وموانت مینمودم بعینی با یکی از اموات من کفتم یا امیر المؤمنین انهم لذلک یعنی
مردکان چنین اند که باایشان هم زبانی وموانست توان کرد فرمود نعم واگر برای
تو برده بر خیزد خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته اند وبا هم هم زبانی
میکنند فقلت اجسام ام ارواح فقال لی ارواح وما من مؤمن یموت فی
بقعة من بقاع الارض الا وقیل لروحه الحقی بوادی السلم وانها لبقعة من جنة
عدن ونیز روایت کرده مرفوعا عن ابی عبد الله ع قال قلت له ان اخی
ببغداد واخاف ان یموت بها فقال ما تبالی حیثما مات اما انه لا یبقی مؤمن
فی شرق الارض وغربها الا حشر الله روحه الی وادی السلم قلت له واین وادی
السلم قال ظهر الکوفة اما ان کانی بهم حلق حلق قعود یتحدثون وعن ابی بصیر
قال قال ابو عبد الله ع ان ارواح المؤمنین لفی شجرة من الجنة وفی روایة اخری
فی حجرات فی الجنة یاکلون من طعامها ویشربون من شرابها ویقولون ربنا
اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وایضا عن ابی بصیر
عن ابی عبد الله ع قال ان الارواح فی صفة الاجساد فی شجرة فی الجنة تعارف
وتتساءل فاذا قدمت الروح علی الارواح یقول دعوها فانها قد افلتت من
هول عظیم ثم یسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم ترکته حیا ارتجوه وان قالت
لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی وعن یونس بن ظبیان قال کنت عند ابی
عبد الله ع فقال ما یقول الناس فی ارواح المؤمنین فقلت یقولون تکون
فی حواصل طیور خضر فی قنادیل تحت العرش فقال ابو عبد الله ع سبحان الله المؤمن
اکرم علی الله من ان یجعل روحه فی حوصلة طیر یا یونس اذا کان ذلک اتاه محمد
وعلی وفاطمة والحسن والحسین والملائکة المقربون فاذا قبضه الله عز وجل صیر تلک

462

الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا فیاکلون ویشربون فاذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک
الصورة التی کانت فی الدنیا وعن ابی بصیر قال قلت لابی عبد الله ع انا نتحدث
عن الارواح المؤمنین انها فی حواصل طیر خضر ترعی فی الجنة وتاوی الی قنادیل
تحت العرش فقال لا اذن ما هی فی حواصل طیر قلت فاین هی قال فی
روضة کهیئة الاجساد فی الجنة وعن ابی بصیر عن ابی عبد الله ع قال سألته عن ارواح
المشرکین فقال فی النار یعذبون یقولون ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا
ما وعدتنا ولا تلحق آخرنا باولنا وعن امیر المؤمنین ع قال شر بئر فی النار
برهوت الذی فیه ارواح الکفار وعن ابی عبد الله ع قال قال امیر المؤمنین
ع شر اعلی وجه الارض ماء برهوت وهو الذی بحضرموت یرده هام الکفار

فصل نهم از باب چهارم از مقاله سیم در حقیقت روز قیامت وحشر وحساب

وکتاب وصراط ومیزان بدانکه قیام در لغت مصدر است من قولهم قام یقوم
قیاما یعنی ایستادن وقیامت نام روزی است که جمیع اموات مکلفین بعد
از احیا در ان روز می ایستند برای حساب اعمال ویا نام مکانیست که در ان
مکان می ایستند برای حساب وبنا بر اول اضافه یوم القیمة مثل اضافه یوم الجمعه
ویوم الاحد است وبنا بر دوم مثل اضافه یوم الدار ویوم السقیفه در هر
تقدیر تا برای نقلست چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل شده بمعنی روز مذکور
یا مکان مذکور بمناسبت وقوع مذکور در ان روز یا در ان مکان وجمهور اهل
اسلام بر انند که خدای تعالی تخریب یا افنای این عالم علی اختلاف القولین
تمام خواهد کرد وبعد از ان عالمی دیگر پدید خواهد کرد که ان را عالم آخرت
گویند وجمیع مردگان را زنده خواهد کرد وباز خواهد گردانید در موضعی که ان را محل

قیامت و در روزی که از او روز قیامت گویند برای حساب اعمال و از روزی خواهد بود در عقب
و در تلوان روز جابغایت دراز بمقدار پنجاه هزار سال دنیا بنا بر انکه افتاب از روز
که هر اینه افتابی دیگر خواهد بود بامر خدای تعالی باستد و حرکت نکند تا از روز منقضی گردد
و حشر و نشر عبارت از زنده کردن مردگانست و جمع نمودن در ان موضع و کتاب
عبارت از نامه ایست که ملکین اعمال بنده را در ان نامه ثبت کنند و حساب
عبارت از انست که ان نامها بنظر مکلفین در آورند و بدست ایشان دهند
تا خود مطلع باعمال خود شوند و حجت خدای تعالی بر ایشان تمام تمام شود و میزان
عبارت از التی است وزن کفتین که اعمال بان وزن کرده شود و صراط عبارت
از جسرست ممدود بر متن جهنم ادق از شعر واحد از سیف که مامور شوند جمیع
مکلفین بر ور از ان جسر و وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این مفهومات اجماعی امتست
بلکه از ضروریات دینست لیکن در ماصدق این مفهومات خلافست اکثر اهل اسلام
حمل ان بر ظواهر کنند و بعضی نیز تاویل بعضی قایل شوند و نزد قائلین بمعاد
روحانی تنها قیامت کبری عبارت از خلوص و وارستن جمیع نفوس است
از قید تعلق باجسام مطلقا و قایم شدن و ایستادن بخود بدون تعلق و تصرف
و حاجت ما بدان و مراد از یوم قیامت یوم دهریست نه یوم زمانی واقع در تلو
و عقب این ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار و عالم استقرار تجرد از ثبت
بدون حاجت بماده و کتابت اعمال عبارت از ارتسام و ارتسام و ارتسام اثار اعمال
وافعالست در نفس پس نفوس صحایف اعمال باشند و حساب عبارت از
مشاهده کردن نفس است اثار مرتسمه را در خود و میزان عبارت از عقل نظری است
که حسن و قبح افعال بان سنجیده شود و صراط عبارت از ملکه عدالتست و توسط
میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر قائلین بمعاد نیز بتجویز امثال تاویل

مذکور کنند و حمل بر ظواهر را از ممکن دانند و قایل بمعاد جسمانی فقط اجاره نیست از
حمل بر ظواهر و شکی نیست در امکان و حمل کنند کان بر ظواهر را در وزن
اعمال دو قول است احدهما ان اعمال المؤمن یتصور بصور حسنة و اعمال الکافر
والفاسق تتصور قبیحة فوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس رضی الله عنه ۴
الثانی ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی یکون الاعمال مکتوبة فیها
کما ورد فی بعض الاحادیث النبویه والیه ذهب اکثر المفسرین و کثیری از علما
حمل کرده اند میزان را بر عدل و هو قول مجاهد و ضحاک والاعمش والیه
ذهب کثیر من المتاخرین قالوا حمل لفظ الوزن علی هذا المعنی جایز فی اللغة
یقال هذا الکلام فی وزن ذلک و فی وزانه ای یعادله و یساویه مع لیس هناک
وزن فی الحقیقة و لان العدل فی الاخذ والاعطا لا یظهر الا بالکیل والوزن
فی الدنیا فلم یبعد جعل الوزن کنایة عن العدل و بعضی از محققین مثل حجة الاسلام
وغیره را لحقیقت در امثال این مقام بغایت نفیس و هو ان لکل معنی من
المعانی حقیقة و روحا وله صورة و قالب و قد تتعدد الصور والقوالب لحقیقة
واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقایق والارواح ولوجودهما فی القوالب
یستعمل الالفاظ فیها علی الحقیقة مثلا لفظ القلم انما وضع لاله نقش الصور فی الالواح
من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب و حدید او غیر ذلک بل ولا ان یکون
جسما ولا کون النقش محسوسا او معقولا ولا کون اللوح من قرطاس او خشب
بل مجرد کونه منقوشا فیه و هذا حقیقة اللوح فکذلک المیزان فانه موضوع
لما یعرف به مقادیر الاشیا و هذا معنی واحد هو حقیقة و روحه وله قوالب
مختلفة و صور شتی بعضها محسوس و بعضها معقول مثل ما یوزن به المواقیت
والارتفاعات کالاصطرلاب و ما یوزن به الدوایر والقسی کالفرجار

الشعر
وما يوزن به الاعمده كالت قول وما يوزن به الخطوط كالمنظر وما يوزن به
كالعروض وما يوزن به العلوم كالمنطق وما يوزن به الكل وهو العقل المستقيم
پس بنابرين تحقيق توان گفت كه مراد از ميزان براى خواص منطق وقوانين
نظر است كه حق وباطل در اعتقادات واصول بآن توان شناخت كما اختاره
الغزالى فى بعض تصانيفه وبراى خواص وعوام در افعال واعمال جميعا انبيا
واوصيا اند چه صحت وفساد عمل بموافقت بآنها وگرديدن ايشان ومخالفت
بآن متحقق نشود كما ورد فى الاحاديث ان الموازين القسط هم الانبياء و
والاوصياء ع وان امير المؤمنين ع هو الميزان فميزان كل امة هو نبى تلك
الامة ووصى نبيها ولبعض افاضل اخواننا الالهيين كثر الله امثاله فى العالمين
رسالة نفيسة فى تحقيق ميزان القيمة منه على التحقيق المذكور وهى فى غاية الجودة ينبغى
ان يطالعها كل احد واما حدوث ابدان در روز قيامت وفوت شك نيست
در امكانش بنابر آنكه تولد حيوانات مشاهد است ومعلوم قال الغزالى فى المضنون
عود النفس الى البدن بعد مفارقتها عنه امر ممكن غير مستحيل ولا ينبغى ان يتعجب
منه من العجب من تعلق النفس بالبدن فى اول الامر اظهر من تعجب عودها اليه
بعد المفارقة وتاثير النفس فى البدن تاثير فعل وتسخير ولا برهان على استحالة
هذا التسخير مرة وهذا البدن مرة اخرى مستعدة لقبول تاثيرها وتسخيرها وبقى
بناء تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلك الاستعداد او الآن لم يحصل
قليلا قليلا بالتدريج من نطفة فى قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة واذا لم
يكن كذلك لا تقبل الاستعداد لقبول التسخير ودفع هذا التعجب انا قد بينا ان
ما هو ممكن بالتدريج حدوثه ممكن دفعة والتوالد انما يكون بالتدريج واما التولد
فلا يكون بالتدريج المحسوس الا ترى ان الفار الذى يتولد يكون بالتدريج وبالجماع

الذكر والانثى وبعد حمل وسفاد واما المتولد منه يكون دفعة فانه لم يوجد
قط لا من مدر ولا تراب بعضه بالقوة القريب الى حجم الكفارة وكذا الذباب الذى
يتولد فى الصيف من عفونات يكون دفعة ولم توجد عفونة تغيرت عن
حالتها وصارت بالقوة شبيهة الى الذباب بل يستحيل ذبابا من غير مهلة وتدريج
والنشاة الثانية تولدية من تلك الاجزاء التى كانت فى الاصل وان
تفرقت واختلفت بعضها صورها فيراه واهب الصور تلك الصور الى موادها
ويحصل المزاج الى مس مرة اخرى ولها نفس حدثت عنه حد ذلك المزاج ابتداء
فيعود بالتسخير والتصرف اليها مع العلاقة التى كانت بينها واما الحساب فقد
قال الله فى المضنون تعلق النفس بالجسد الدنيوى فانه المحتاج الى التدبير اشغل
حجاب لها عن حقايق الامور وبالموت ينكشف الغطاء كما قال الله تعالى فكشفنا
عنك غطاءك ومما ينكشف لها تاثيره اعمالها فيما يقربها الى الله ويبعدها عنه وتفاوت
تلك الاثار وان بعضها اشد تاثيرا من البعض وفى قدرة الله ان يجرى سببا
يعرف الخلق فى لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تاثيراتها بالتقريب
والابعاد فحد الميزان ما يعرف به الزيادة من النقصان ثم ذكر التحقيق الاخير
فى الميزان ثم قال والحساب جمع المقادير وتعريف مبلغها وما من انسان الا وله
اعمال متفرقة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا يعرف حد كنهها وقد لا يحضره احاد
متفرقاتها فاذا حضرت المتفرقات وجمعت كان حسابا فان فى قدرة الله تعالى
ان يكشف فى لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم ومبلغ آثارها فهو اسرع
الحاسبين قطعا وسئل امير المؤمنين على بن ابى طالب كيف يحاسب الله الخلق فى لحظة
واحدة من غير تشويش وغلط فقال كما يرزقهم الله مع ساير الحيوانات بلا تشويش
وغلط واما الصراط فقال ايضا فى المضنون الصراط عبارة عما لا شك سير بانى

رقته و دقة الشعر وحدته وحدة السيف فهو في الدقة كالخط الهندسي والصراط
المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة ولهذا امرنا
بالدعاء له في السورة الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال في حق
المصطفى ص انك لعلى خلق عظيم مثال ذلك السخاوة بين التبذير والاسراف
والشجاعة بين التهور والجبن والتواضع بين التكبر والدناءة والعفة بين الشهوة
والخمود فلهذه الاخلاق طرفا افراط وتفريط وهما مذمومان والوسط ليس من
الافراط ولا من التفريط فهو في غاية البعد من كل طرف فلذلك قال النبي ص
خير الامور اوسطها ومثال ذلك الوسط الخط الهندسي بين الظل والشمس
ولا من الظل ~~ولا من الظل~~ ولا من الشمس وتحقق ذلك ان كمال الادمي في التشبه
بالملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان الانسان
الانفكاك عنها بالكلية فكلفه الله ما يشبه الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر
لا حار ولا بارد والعودي لا ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير من صفات
الانسان والمقتصد السخي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط
الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الى احد الجانبين وهو ادق من الشعر والذي
يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على الوسط ولو فرضنا حلقة حديد محاطة
بالنار وقعت فيها نملة وهي تهرب بطبعها من الحرارة فلا تهرب الا الى المركز
لانه الوسط الذي هو الغاية البعد من المحيط المحرق وتلك النقطة لا عرض لها فاذن
الصراط المستقيم لا عرض له وهو ادق من الشعر ولذلك خرج من القوة
البشرية الوقوف عليه فلا جرم يرد اقدامنا النار بقدر ميلنا عنه كما قال تعالى
وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وقال لن تستطيعوا ان
تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فان العدل بين الزوجين

في الجنة

في الجنة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل فيه الى احديهما كيف يدخل تحت
الامكان فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم الذي جلى الله تعالى حقيقته
على النبي ص وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه مر على صراط الاخرة من غير
ميل وجاء في الحديث بر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف **فصل دهم**
از باب چهارم از مقاله سیم در حقیقت جنت ونار جنت عبارت از
دار ثواب است ونار عبارت از دار عقاب وثواب وعقاب جسمانی را
لا محاله دار باید جسمانی وخلافست در اینکه جنت ونار موجودند الان یا موجود
خواهند شد در روز قیامت اکثر بر مذهب اولند وبعضی از معتزله بر مذهب
ثانی وحق مذهب اولست بنا بر دلالت ظواهر ایات واحادیث بر ان
یا عدم ضرورت تاویل ونزاد خلت در لطف وعد ووعید کما لا یخفی وتمسک
فرقه ثانیه چند وجهست اول لزوم وان مندفعست بوجه دویم از وجهین مذ
مختار دویم لزوم فنا وهلاک لعموم الادلة الدالة على هلاک العالم مع تحقق
الاجماع على دوامها وان مندفعست بحمل اجماع بر ما بعد قیامت فلا ینافی هلاکهما
لحظة واحدة قبل القیمة سیم عدم تحقق مکان برای جنت ونار چه تحقق ان
در سموات این عالم ممتنعست لاستحالة الخرق فی الافلاک وتوقف الدخول
فیهما علیه وکذا فی العناصر لانها لا تسع جنة عرضها السموات والارض وهمچنین
در عالم دیگر لاستحالة وجود عالم مباین لهذا العالم کما مر وجوابش انست
که مکان جنت فوق سموات سبعست وتحت العرش کما علیه الاکثر ودلیل لقوله تعالی
عند سدرة المنتهی عندها جنة الماوی ولقوله ع سقف الجنة عرش الرحمن
وقد سبق ان خرق الافلاک الغیر المحدد للجهات غیر ممتنع ونار موقوف
نیست بوسعتی که در عالم عناصر گنجایش ان نباشد فیمکن کونها تحت الارضین

السبع كما هو المشهور ورای حکما انست که وارجت جسمانی بواطن افلاک وهی
نفوسها المنطبعه کما مرّة الاشارة الیه وقال الغزالی فی المضنون اللذة المحسوسة الموعودة
فی الجنان من اکل وشرب ونکاح یجب التصدیق بها لامکانها وهی کما یقدم حسی
وخیالی وعقلی اما الحسی فبعد رد الروح الی البدن کما ذکرناه ولا کلام فی ان بعض
هذه اللذات مما لا یرغب فیها کل احد مثل اللبن والاستبرق والطلح المنضود
والسدر المخضود وهذا ما خوطب به جماعة یعظم ذلک فی اعینهم ویشتهونه غایة
الشهوة وفی کل صنف وکل اقلیم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون
دون قوم ولکل احد فی الجنة ما یشتهیه ولکم ما تشتهی انفسکم ولکم فیها ما تدعون
وربما یعظم الله شهوة فی الاخرة ولا یکون تلک الشهوة معظمة فی الدنیا کالنظر
الی ذات الله تعالی فان الشهوة والرغبة الصادقة فیها فی الاخرة دون الدنیا
واما الخیالی فلذته کما فی النوم الا انه مستحق لانقطاعه عن قریب فلو کانت
دائمة فلم یدرک فرق بین الحسی والخیالی لان التذاذ الانسان بالصور
من حیث انطباعها فی الخیال والحس لا من حیث وجودها فی الخارج فلو وجد فی الخارج
ولم یوجد فی حاسته بالانطباع فلا لذة ولو بقی المنطبع فی الحس وعدم فی الخارج
لدامت اللذة وللقوة المتخیلة قدرة علی اختراع الصور فی هذا العالم الا ان صور
المخترعة لیست لمحسوسة ومنطبعة فی القوة الباصرة فلذلک لو اخترعت صورة جمیلة
فی غایة الجمال وتوهمت حضورها ومشاهدتها لم یعظم لذته لانه لیس یصیر مبصرا
کما فی النوم فلو کانت لها قوة علی تصویرها فی القوة الباصرة لعظمت لذته
ونزل منزلة الصورة الموجودة فی الخارج ولا تفارق الاخرة الدنیا فی هذا المعنی
الا من حیث کمال القدرة علی تصویر الصورة وکل ما یشتهیه احدهم یحضر عنده
فی الحال فیکون شهوته سبب تخیله وسبب ابصاره ای بسبب انطباعه فی القوة

الباصرة فلا یخطر بباله شیء یمیل الیه الا ویوجد فی الحال ای هو حوله بحیث یراه والیه
الاشارة بقوله ع ان فی الجنة سوقا تباع فیه الصور والسوق عبارة عن اللطف
الالهی الذی هو منبع القدرة علی اختراع الصورة بحسب المشتهی واما الوجه الثالث
وهو الوجود العقلی فهو ان یکون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلیة التی
لیست بمحسوسة لکن العقلیات تنقسم الی انواع کثیرة مختلفة اللذات کالحسیات
فیکون الحسیات مثلا لها وکل واحد یکون مثال اللذة اخری وان کان مما
لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر فجمیع هذه الاقسام ممکن
فیجوز ان یجمع بین الکل ویجوز ان یکون نصیب کل واحد بقدر استعداده فالمکفوف
بالتقلید الجمود وعلی الصور الذی لم یفتح له طرق الحقائق یتمثل له هذه الصور
والعارفون المستحقرون لعالم الصور واللذات المحسوسة یفتح لهم من لطائف
السرور واللذات العقلیة ما یلیق بهم ویشفی شوقهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان
فیها لکل امرئ ما یشتهیه واذا اختلفت الشهوات لم یبعد ان تختلف العطیات
واللذات والقدرة واسعة والقوة البشریة عن الاحاطة بعجایب القدرة
قاصرة والرحمة الالهیة الحق بواسطة النبوة الی کافة الخلق القدر الذی احتمله
افهامهم فیجب التصدیق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهی الفهم من امور تلیق بالکرم
الالهی ولا تدرک بالفهم البشری وانما تدرک فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر
و ما بهمین فصل که اخر فصول مقالات این کتاب است از انچه مقصود بالذات بود
درین کتاب اکتفا نمائیم وبایراد خاتمه موعود و در خاتمه کتاب بفضل الله وتوفیقه
طریق اختتام نمائیم

خاتمه

در اشاره گونه بدلالت بر سلوک
راه باطن بدانکه معروف در سلوک راه باطن دو طریق است یکی طریق حکمت و آن
تهذیب اخلاق که نتیجه سعی حکمای اشراقست دوم طریق شرع و آن محافظت بر

اخلاص و تقوی است که غایة مجاهده صوفیه و عرفاست و بحسب حقیقت هر دو طریقه متحد
باشند و غرض اصلی هر دو بالمآل واحد باشد مقصود درین خاتمه ایراد و تفصیلات

مقصد اول از خاتمه در ذکر طریقه حکمت و دلالت بر تهذیب اخلاق

بدانکه حکمت که علمیست باحوال اعیان موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر
بر دو قسمست نظریه و عملیه اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتست که وجودش
متعلق بقدرت و اختیار انسان نباشد مانند علم بواجب الوجود و مبادی
عالیه و افلاک و عناصر و نفوس و قوی و صور طبایع الی غیر ذلک و اما حکمت
عملیه علم باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان باشد
مانند اعمال و افعال ما از جهت که مودی باصلاح معاش و معاد باشد و آن
اگر باعتبار مشارکت با جماعتی باشد در منزل آنرا علم تدبیر منزل گویند و یا در
بلد آنرا علم سیاست خوانند و اگر نه باعتبار انفراد باشد من حیث ینبغی ان
یفعل و لا ینبغی ان یفعل آنرا علم تهذیب اخلاق خوانند و مقصود ما اشاره
بعلم تهذیب اخلاق است و بیانش آنست که نفس ناطقه را از جهة قوت عملیه
و بحسب مزاولت اعمال هیاتی در جوهر ذات مرتسخ شود که منشا تولد اخلاق
حمیده و ذمیمه باشد و فضایل و رذایل عبارت از آنها باشد و چنانکه فضایل
لا محاله مودی باصلاح معاش و معاد است رذایل مودی بفساد هر دو باشند
پس لابد است از چاره و تدبیری که هیاتی مرتسم در نفس که منشا فضایل شوند
و تخلیه از رذایل حاصل شود و آن تدبیر بصنعت تهذیب اخلاق حاصل تواند
شد و خلق ملکه ایست نفسانیه که مقتضی سهولت صدور افعال باشد از نفس [illegible]
که محتاج بفکر و رویتی نباشد و خلق بر دو گونه بود طبیعی و عادی اما طبیعی مثل
آنکه اصل مزاج بدن مقتضی آن باشد که نفس فایض شده را حالتی و کیفیتی بود معطوف

با او مانند کسی که اندک سببی تحریک قوة غضب او تواند کرد و اندک چیزی او را
بغضب تواند در آورد و مانند کسی که از سهل ترین سببی جزع کند و جای فریاد
و ناله نماید و یا از اندک سببی با فراط خنده کند و یا بگریه در آید و مانند آن و اما
عادی مانند کسی که اول برویت و فکر کاری کند و بکثرت تکرار و تمرین عادة
شود بحدی که محتاج برویت و فکر نباشد و اینکه گفتیم اعنی انقسام خلق
بعادی و طبیعی مذهب محققان است از حکما و بعضی بر آنند که خلق
نیست مگر طبیعی پس تبدیل و تغییر اخلاق ممتنع باشد و این مذهب ضعیف است
بنابر آنکه معلوم است و مشاهد هم حدوث خلق و هم تبدیل خلق و الا
ترتیب و تعلیم و تادیب از برای چه بود و اثر از صحبت اخیار و نیکان
نیک نشدندی و بمجالست اشرار نیکان از ایشان بد نشدندی و بطلان جمیع اینها
معلوم است بر سبیل قطع و جزم قال الشیخ الرئیس الدلیل علی الاخلاق انما یحصل
عن اعتبار الافعال التی تصدر عن الاخلاق ما یراه من اصحاب السیاسات
و افاضل الملوک فانهم انما یجعلون اهل المدن اخیارا بما یعودونهم من افعال
الخیر و کذلک اصحاب السیاسات الردیه و المتغلبون علی المدن یجعلون اهلها
شرارا بما یعودونهم من افعال الشر و چون این مقدمه دانستی بدانکه حکما را
در تهذیب اخلاق دو مطلب است یکی منقاد گردانیدن قوت عملیه مر قوة
نظریه را تا هیاتی و آثاری که از اعمال و افعال در نفس مرتسم و مرتسخ شود منقاد
هیات علمیه که از جهة قوة نظریه حاصل شود نباشد و بعد از مفارقت موجب
تاذی و انجذاب بعلایق جسمیه که سبب عدم خلوص سعادت عقلیه است نشود
دوم اعداد و تهیه نفس برای اعمال نظر و تکمیل قوة نظریه که غایت اصلیه
وجود نفس ناطقه است و برای حصول غایات مطلوبه از قوة عملیه که متعلقست

بحفظ بدن و نظام بر وجه صواب بطریق سهولت و قوهٔ عملیه را قوی و جنود است
که اصل و رئیس آنها دو قوت است یکی شهوت و دیگری غضب و هر کدام از این
قوای مذکوره را دو طرف است افراط و هر قوتی موجب اخلال بغایت اولی
از غایتین مذکورتین و اخلال بجزء اول از غایت ثانیه است و [illegible]
و طرف تفریط موجب اخلال بجزء دوم از غایة ثانیه و ضبط وی از میل با حد
الطرفین و محافظتش بر وسط موجب حصول کمالات الغایتین پس ضبط هر کدام
از قوی بر وسط فضیلت است و میل هر کدام بیکی از طرفین رذیلت و با جمله
در توسط دو معنی متصور است یکی کسر قوت و ازاله وی از مرتبه شدت که افراط عبارت
از آنست و دوم ابقای قوت و استعمال وی فی الجمله و عدم ازاله و اعدامش بالکلیه
که تفریط عبارت از آنست و این دو معنی مطلوبست لاجل الغایتین المذکورتین
و هذا معنی کلام الشیخ فی الشفاء والاوسط تطلب فی الاخلاق بجهتین فاما
ما فیها من کسر القوی فلاجل زکاء النفس خاصة ولیستفاد بها الهیئة الاستعلائیة
وان یکون تخلصها من البدن تخلصا نقیا واما ما فیها من استعمال هذه القوی
فلمصالح دنیویه و مراد از هیئت استعلائیه ملکه تسلط عقل نظریست بر قوای
عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات و هیئات فاضله تواند کرد و مراد از
زکاء نفس طهارت اوست از هیئات ردیه و اخلاق رذیله و مراد از
تخلص نقی آنست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد از هیأتی که
موجب انجذاب اوست بتعلق باجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول
مجرده و ملائکه مقدسه تواند شد و مراد از استعمال قوی بکار داشتن قوتهاست
فی الجمله در مصالح بدنیه و نظامیه تا منجر به بطرف کلی تفریط نشود و مودی باخلال
نگردد و اما قوت عقلیه که اثر از جهة قدرت بر تحصیل مجهولات

(حاشیه: یکی طرف افراط و دیگری طرف تفریط و طرف ...؟)

نظریه عقلی نظری و از جهة قدرت بر تمیز میان جمیل و قبیح و صحیح و فاسد قوت ممیزه
و از جهة قدرت بر تصرف امور بحسب مصالح و ترتیب غایات مطلوبه قوت مدبره
خوانند افراطش در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه مذموم نیست و توسط در آن
مطلوب نه بلکه هر چند در آن افزاید بهتر و زیادتی در افکار عمیقه صرف نماید
و خیر و بکمال حقیقی و سعادت حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهة تدبیر در امور و نوع
و تحصیل غایات عاجله و نیز توسط مطلوبست و افراط و تفریط هر دو مذموم و لهذا
اصول فضایل چهار است بنا بر آنکه اصول قوی که واجبست تعدیل آنها و مطلوبست
توسط در آنها سه قوت است قوت شهویه و قوت غضبیه و قوت تدبیریه پس اوسط
در هر کدام علیحده فضیلتیست و توسط در مجموع باهم فضیلتی دیگر و توسط در قوت
شهویه را عفت گویند و توسط در قوت غضبیه را شجاعت و توسط در قوت
تدبیریه را حکمت و مراد حکمت عملیه است نه علم باعیان موجودات و توسط در مجموع
قوای ثلثه را عدالت و لهذا گفته اند که اصول عدالت سه است پس مجموع
اصول فضایل چهار باشد حکمت و شجاعت و عفت و عدالت حکمت معرفت
موجودات است خواه موجودات الهی و خواه موجودات انسانی که وجودش باراده
انسان باشد اعنی معرفت هر چه دانستنی است و کردنی چنانکه حکمت
نظری و عملی عبارت از آنست و شجاعت آنست که قوت غضبی نفس ناطقه
را انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای عقل
کند تا هم فعلی که کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که شهوت
مطیع النفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود و اثر حریت
در وی ظاهر شود و از بندگی و عبودیت هوای فارغ باشد و عدالت
آنست که این همه قوتها باهم موافقت نمایند و امتثال قوت ناطقه ممیزه

کنند با اختلاف هوا و تجاذب قوی نفس او در ورطه حیرت نیفکند و از انصاف و انتصاف در منتقم نشود و شیخ ابو علی مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا در حکمت نظری در کتاب طهارة النفس گوید القوة الناطقة هی التی تسمی الملکیه والتها التی یستعملها فی البدن الدماغ والقوة الشهویة هی التی تسمی البهیمیه والتها التی یستعملها فی البدن الکبد والقوة الغضبیه هی التی تسمی السبعیه والتها التی یستعملها فی البدن القلب فلذلک وجب ان یکون عدد الفضایل بحسب اعداد هذه القوی فمتی کانت حرکة النفس الناطقة معتدلة وغیر خارجة عن ذاتها وکان شوقها الی المعارف الصحیحة لا المظنونة بمعارف وهی بالحقیقة جهالات حدثت عنها فضیلة العلم وتبعها الحکمة ومتی کانت حرکة النفس البهیمیه معتدلة منقادة للنفس العاقلة متاسبة علیها فیما تسقط لها ولا متمکنة فی اتباع هواها حدثت عنها فضیلة العفة وتبعها فضیلة السخا ومتی کانت حرکة النفس الغضبیه معتدلة لطبع النفس العاقلة فیما تسقط لها فلا تهیج فی غیر حینها ولا تحمی اکثر مما ینبغی لها حدثت عنها فضیلة الحلم وتبعها فضیلة الشجاعة ثم یحدث عن هذه الفضایل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها الی بعض فضیلة هی کمالها وتمامها وهی فضیلة العدالة فلذلک اجمع الحکماء ان اجناس الفضایل اربع وهی الحکمة والعفة والشجاعة والعدالة فلذلک لا یفتخر احد ولا یباهی الا بهذه الفضایل فقط فاما من افتخر باباته واسلافه فلانهم کانوا علی بعض هذه الفضایل او علیها کلها ثم قال الحکمة هی فضیلة النفس الناطقة الممیزة وهی ان تعلم الموجودات کلها من حیث هی موجودة وان شئت فقل ان تعلم الامور الالهیه والامور الانسانیه ویثمر علیها بذلک ان تعرف المعقولات ایها یجب ان یفعل وایها یجب ان لا یفعل

واما العفة فهی فضیلة جزء الشهوانی وظهور هذه الفضیلة فی الانسان ان یکون بان یصرف شهواته بحسب الرای اعنی ان یوافق التمییز الصحیح حتی لا ینقاد لها ویصیر بذلک حرا غیر متعبد لشیء من شهواته واما الشجاعة فهی فضیلة النفس الغضبیه وتظهر فی الانسان بحسب انقیادها للنفس الناطقة الممیزة واستعمال ما یوجبه الرای المحمود فی الامور الهایلة اعنی ان لا یخاف من الامور المتفزعة اذا کان فعلها جمیلاً والصبر علیها محمودا واما العدالة فهی فضیلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضایل الثلث التی عددناها وذلک عند مسالمة هذه القوی بعضها لبعض واستسلامها للقوة الممیزة حتی لا تتغالب ولا تتحرک نحو مطلوباتها علی رسوم طباعها ویحدث للانسان بها سمة یختار بها ابدا الانصاف من نفسه علی نفسه اولا ثم الانصاف والانتصاف من غیره واما اجناس رذایل که اضداد فضایل مذکوره اند اگرچه در بادی النظر چهار تواند بود و آن جهل باشد که ضد حکمت و جبن که ضد شجاعت و شره که ضد عفت و جور که ضد عدالت کما قال الشیخ ابن مسکویه قدس سره واضداد هذه الفضایل الاربع من الرذایل ایضا اربع الجهل والشره والجبن والجور لیکن بحسب نظر مستقصی هر فضیلتی را حدی است که چون از آن در گذرد خواه بطرف افراط وخواه بطرف تفریط منادی برذیلتی شود وبکه خواجه محقق طوسی قدس سره در اخلاق خود آورده هر قیدی که در تحدید فضیلتی معتبر شود واهمال کنند یا هر قیدی که معتبر نبود در رعایت نمایند آن فضیلت رذیلت گردد پس هر فضیلتی بمثابه وسطی است ورذایل که بازای او باشند بمنزله اطراف مانند مرکز و دایره پس از این جهت بازای هر فضیلتی رذیلتهای نامتناهی تواند بود و چه وسط محدود باشد و اطراف نامحدود و ملازمت فضیلت مانند حرکت بود بر خطی مستقیم و ارتکاب رذیلت مانند انحراف

از ان خط وسط هرست که میان دو نقطه خط مستقیم جز یکی نتواند بود و خطهای نامستقیم
غیر متناهی باشند لذا اتک استقامت در سلوک طریق فضیلت جز بر یک
نهج صورت نبندد و انحراف از ان منهج محدود نباشد و ازینجهت باشد
صعوبتی که در التزام طریقت فضایل واقع باشد و نیز در اخلاق نبوی وارد
شده که اینجا و بعضی اشارات نوامیس آمده است که صراط خدای از موی
باریکتر و از شمشیر تیزتر بود و عبارت ازین معنی است و بیش ازین از حکما
نیز نقل کرده شد لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازاء هر فضیلتی راست
راجع بدو نوع است یکی از وسط بطرف افراط مایل باشد و دیگری آنکه
از توسط بتفریط میل کند پس بازای هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود و چون اجناس
فضایل چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد دو بازای حکمت و ان
سفه بود و بله و دو بازای شجاعت و ان تهور بود و جبن و دو بازای عفت
و ان شره بود و خمود شهوت و دو بازای عدالت و ان ظلم بود و انظلام
و در هر کدام اوّل در جانب افراط باشد و دوم در جانب تفریط اما سفه
استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیاده بر آنچه واجب بود و هو
المراد من الجربزة و بله تعطیل قوت فکری بود بارادت نه آنچه از روی
خلقت بود و تهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بر ان جمیل نباشد و شره فرو رفتن
باشد در لذات زیاده بر قدر واجب و خمود سکون شهوة بود از طلب لذات
ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان خلقت و ظلم تحصیل
اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود دیگری را در
فروتنی نمودن در ظلم و اخذ اموال و اسباب بدون استحقاق و هر یک
از اجناس اربعه فضایل مشتملست بر انواع از فضایل اما انواعی
که در تحت

که در تحت فضیلت حکمت است آنچه مشهور است هفت نوع است اوّل ذکاء و ذکا
ان بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت در ترتیب قضایا و
استخراج نتایج ملکه شود دوم سرعت فهم و ان سرعت انتقال بود از ملزوم
بلازم تا توقف ان برنده تاملی محتاج نشود سیم صفای ذهن و ان استعداد نفس است
برای استخراج مطلوب بی اضطرابی و تشویشی چهارم سهولت تعلم و ان قوتی
بود که مکتسب شود نفس را و حدتی که حاصل شود ذهن که بی ممانعت خواطر
پراکنده متوجه مطلوب نظری تواند شد پنجم حسن تعقل و ان نگاه داشتن اندازه
و مقداری بود که در کار بود در بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال
داخلی و اعتبار خارجی نکند ششم حفظ و ان نگهداشتن صورتهائی بود که عقل و وهم
بقوت تفکر یا تخیل تخلیص ان کرده باشد هفتم تذکر و ان سهولت بیاد آوردن
صور محفوظ باشد در هر وقتی که خواهد و اما انواعی که در تحت فضیلت شجاعت
مشهور یازده نوعست اوّل کبر نفس و ان عدم مبالات نفس بود بکرامت
و هوان و بسیار و عسار تا در احتمال امور ملایم و غیر ملایم یکسان باشد دوم
نجدت و ان واثق بودن نفس باشد بثبات خویش تا در حالت خوف
جزع نکند و حرکات نامنتظم از و صادر نشود سیم کبر همت و ان باک نداشتن
بود از هر شقی و دشواری که در طلب امری جمیل روی دهد حتی از شدائد مرگ
پروا نکند چهارم ثبات و جبر و ان قوت مقاومت الام و شدائد باشد
سیما اهوال تا از معارضه ان شکسته نشود پنجم حلم و ان طمانینه بود که
با وجود ان قوت غضبی تحریک نفس بآسانی نتواند کرد ششم سکون و ان را
عدم طیش نیز گویند و ان ثباتی بود که ملکه شود نفس را خصوصاً در خصومتها
و حربهائی که در محافظت دین و حرم روی نماید هفتم شهامت و ان حرص

شدن نفس بر کارهای عظیم توقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد و آن تاب آوردن
طلبهاست که مر جوارح را در ارتکاب اعمال پسندیده عارض شود نهم تواضع
و آن در نظر نیاوردن باشد خود را و مزیتی نشمردن در حضور کسانی که در جاه و اعتبار
از او نازلتر باشند دهم حمیت و آن عدم تهاون بود در محافظت اموری که
محافظتش واجب باشد یازدهم رقت و آن متاثر شدن نفس باشد
از تالم ابنای نوع بی اضطرابی که در افعال وی ظاهر شود و اما انواعی
که در تحت فضیلت عفت افتد نیز دوازده نوع است اول حیا و آن انحصار
نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت دوم رفق و آن را دماثت
نیز گویند و آن حسن انقیاد نفس باشد مر امور جمیله را از روی تبرع سیم
حسن هدی و آن محبت و رغبت صادق باشد که حاصل شود نفس را در آراسته شدن
بکمالات چهارم مسالمت و آن مجاملت و مداهنت باشد در وقت تنازع آرای
مختلفه و اهوای متباینه از روی قدرت بدون اضطرابی پنجم دعت و آن سکون
نفس باشد و مالک خود شدن در وقت حرکت شهوت ششم صبر و آن
مقاومت نفس باشد با هوا تا متابعت لذات قبیحه از او صادر نشود هفتم قناعت
و آن آسان گرفتن بود در امور مآکل و مشارب و ملابس و امثال آن و اکتفا
بهرچه سد ضرورت کند و قال الشیخ بن سینا القناعة هی ان تنقبض قوا النفس عن
الاشتغال بما یخرج عن مقدار الکفایة و مبلغ الحاجة من المعاش و الاقوات
المقیمة الابدان و ان لا تحرص علی ما یشاهده من ذلک عند غیره و قال الشیخ
بن مسکویه هی التساهل فی المآکل و المشارب و الزینة هشتم وقار و آن آرام
نفس باشد در وقت توجه و انبعاث بمطالب و کارها تا بسبب شتاب زدگی
مجاوزت حدود آن از او صادر نشود نهم ورع و آن ملازمت نفس باشد

مر اعمال

مر اعمال حسنه و افعال جمیله را بجدی که قصور و فتور بدو راه نیابد دهم انتظام و آن
ملکه کردن نفس است تقدیر کردن و ترتیب دادن امور را بر حسب مصالح و اغراض
مطلوب یازدهم حریت و آن متمکن بودن نفس است از اکتساب مال من الوجوه
المحموده و التصرف فی المصارف المحموده و امتناع نمودن و باز ایستادن از
اکتساب مال من الجهات المذمومه قال الشیخ بن مسکویه هی فضیلة للنفس بها
تکتسب المال من وجهه و تعطی فی وجهه و تمتنع اکتساب المال من غیر وجهه دوازدهم
سخا و آن سهل بودن و آسان شدن انفاق اموال و اسباب بذوی الحاجات
و ارباب الاستحقاق و بجا باید دانست که سخا نوعیست از فضیلت که در تحت او
او انواع بسیارست و مشهورتر هشت نوع است اول کرم و آن سهل شدن
است بر نفس انفاق مال بسیار در اموری که قدرش عظیم و نفعش عام باشد
بر وجهی که مصلحت اقتضای آن کند دوم ایثار و آن سهولت بذل کردن
مالست بغیر با وجود احتیاج خود بآن سیوم عفو و آن آسان شدن ترک مکافات
بدی با قدرت بر آن چهارم مروت و آن رغبت صادق است با ایصال نفع
بغیر و بذل مالا بد و زیاده بر آن پنجم نبل و آن ابتهاج و سرور نفس باشد
بملازمت و مداومت افعال ستوده و سیرتهای پسندیده ششم مواسات
و هی معاونة الاصدقاء و المستحقین و شرکتهم فی الاموال و الاقوات
هفتم سماحت و هی بذل البعض مما لا یجب هشتم مسامحت و هی ترک ما یجب
و اما آن انواعی که در تحت جنس عدالت است دوازده است اول صداقت
و آن محبتی باشد صادق که باعث شود بر اهتمام کلی باسباب فراغت در همه
لمن هو صدیق له و ایثار هرچه ممکن باشد از جمله برو دوم الفت و آن متفق
بودن رایها و اعتقادهاست باجماعتی که در معیشت معاون هم باشند سیم

وان تجاوز

وفاداشتن دوستان از ملازمت طریق معاونت و مواسات چهارم شفقت وان اهتمام 481
بر ازاله مکروهی است که متوقع باشد وصولش باهل جنس پنجم صله رحم وان شریک کردن
خویشان و پیوستگان ... است با خود در خیرات دنیوی ششم مکافات
وان مقابله کردن احسانیست که با او کنند بمثل آن یا زیاده بر آن هفتم حسن شرکت
وهو ان یکون الاخذ والاعطا فی المعاملات علی الاعتدال للجمیع هشتم حسن قضا وهو ان
یکون مجازاة لاحد ومکافاة للاحسان خالیة عن المنة والندامة نهم تودد وهو
طلب مودة الاکفاء واهل الفضل بحسن اللقاء وبالاعمال التی تستدعی
المحبة منهم دهم وان حسن تلقی است ورضا دادن بامورى که تعلق بخدای تعالی
باشد و بکسانی که اعتراض بر ایشان جایز نیست مانند انبیا وائمه علیهم السلام
اگرچه موافق طبع او نباشد و یا معقول او نبود یازدهم توکل وتوکل آن بود که
کارهایی که حواله آن بقدرت وکفایت بشری نبود ورای وروّیت خلق را
در آن مجال تصرف صورت نبندد در زیادت ونقصان وتعجیل وتاخیر
طلب وبخلاف آنچه واقع باشد میل ننماید دوازدهم عبادت وهی تعظیم
الله عز وجل وتمجیده وطاعته واکرام اولیائه من الملائکة والانبیاء والائمة علیهم
السلام والعمل بما توجبه الشریعة وتعظیمها انما هو بتقوی الله تعالی این بود
بیان انواع فضایل که در تحت اجناس اربعه فضایل واقعند وچنانکه معلوم شد
از اجناس فضیلت را در مقابل دو جنس از رذیلت واقع است که اشارت بآن
افراط وتفریط کرده شد همچنین هر نوع از فضیلت را نیز دو نوع در مقابل واقع است
بهمان اعتبار مثلا در انواع نهگانه فضیلت حکمت ذکا وسط بود و میان
خبث و بلادت که واقعند در دو طرف افراط وتفریط ومراد از خبث
زیرکیست در فریبندگی و مکاری ومراد از بلادت آنکه از کسالت ادراک

اعمال ذکا باشی باشند نه بحسب خلقت وهمچنین سرعت فهم وسط بود ومیان سرعت
تخیل که مانع از احکام فهم باشد وابطا که از اهمال فهم ناشی باشد وصفاء ذهن
وسط بود ومیان ظلمت نفس که مانع از استنباط نتایج باشد ومیان التهابی
که بسبب زیادتی وتجاوز از حد مطلوب باز دارد وسهولت تعلم وسط بود
میان مبادرتی که مجال استثبات صور ندهد ومیان تصعبی که مودی بتعذر شود
وحسن تعقل واسط بود ومیان صرف فکر در اموری که تعقل مطلوب را دخل باشد
ومیان تقصیر فکر از تعقل مطلوب بالتمام وتحفظ واسط بود ومیان عنایت
در ضبط آنچه ضبطش بی فایده بود ومیان غفلت از آنچه حفظش مهم باشد وتذکر
واسط بود ومیان فرط استغراقی که موجب تضییع وقت وکلال آلت بود
ومیان نسیانی که از اهمال مراعات آنچه واجبست مراعات وی لازم آید وهمچنین
انواع در سایر اجناس فضایل وبجهت اکثر انواع رذایل نامی معین موضوع نشده لیکن
معانی آنها در ذهن متمایز باشند قیاس توسط من حیث التقابل لا ان العلم
بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس سره وگاه باشد بعضی از انواع رذایل
را نامی مشهور بود مانند خرق که افراط در سماحت و وقاحت که تفریط در حیا
وهمچنین تذلل که افراط در تواضع است وتکبر تفریط در تواضع وتهور که افراط در
عبارتست وجبن که تفریط در عبارت وگاه باشد که فضیلتی مشتبه شود بهر کدام
از طرفین مانند سخاوت که گاهی مشتبه است ببخل وآن گاهی است که صرف
مال بموضعی لایق نباشد پس صرف نکند تا خود را از رذیلت اسراف نگاه داشته
باشد ومردم گمان برند که بخل کرده وگاهی شبهت باسراف وگاهیست که
صرف مال در موضعی غیر لایق کند ومتصف برذیلت اسراف گردد ومردم
گمان برند که سخاوت نموده وهمچنین در فضیلت شجاعت گاه باشد اقدام بنایی

که وبس نکنند وبجای مشتبه شود وباکنند وشجاعت مشتبه شود ودر واقع تهور باشند نه شجاعت
وگاه باشد که منظور اثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر اثار فضیلت سخاوت
وجودی مشتبه شود بطرف افراط که وجود وهست نه بطرف تفریط که عدمیست
چه اشتباه وجودی بوجودی بسیار زیاده بخلاف اشتباه وجودی بعدمی تا مالش
سخاوت وشجاعت که مشتبه شوند با نهایا اسراف وتهور نه بخل وجبن واگر
اثار فضیلت غالب عدمی بود مشتبه شود بطرف تفریط که عدمیست نه بطرف افراط
که وجودیست مثالش عفت که مشتبهست بجمود نه بشره وبسیار باشد که امور
که غیر فضایل اند مشتبه شوند بفضایل پس لابدست از تشبه بان مثلا در حکمت
جمعی باشند که مسایل علوم را بطریق تقلید وتلفیق فرا گیرند ودر اثنای محاوره
ومناظره بر وجهی ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند وبوفور علم وکمال فضل
ایشان گواهی دهند لیکن در حقیقت وثوق نفس وبر تیقنی که ثمره حکمت است
در ایشان حاصل نبود ومثل ایشان در تقریر مثل بعضی حیوانات بود در
محاکات افعال انسانی وهمچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس
نباشند مانند کسی که ترک لذات حسیه بطمع جاه ودنیوی کنند بنابر آنکه لذات
وهمی لطیفتر از لذات حسی است ویا ترک لذات دنیویه باعث بتوقع لذات اخرویه
که از جنس لذات دنیویه است نمایند بنابر آنکه هم الطف است وهم ادوم پس ایشان
در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف بحقیقت کسی است که حد وحقیقت
عفت در وی موجود بود وحقیقت عفت آنست که اعمال قوه شهوی بقدر
ضرورت وکفایت حاجت بقاء شخصی ونوعی وباعث بر ایثار این فضیلت
همین معنی باشد نه غرضی دیگر وهمچنین عمل سخا صادر شود از کسانی
که حقیقت سخاوت از ایشان منتفی باشد چه حقیقت سخاوت آنست

که باعث

که باعث بر بذل مال جمیل بودن بذل باشد فی نفسه نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر
فرنیفتگان شهوات خسیسه ویا طامعان ارباح متضاعفه ویا متوقعان لذات
وهمیه را دو نه قلت معرفت بقدر مال وصعوبت مداخل وی چنانکه اکثر میراث
یافتگان ویا مهبالاتان در وجوه مکاسب را وقدر مال بغایت عزیز است بنا
بر آنکه ضروریست در ننده معاش ونافع در اظهار حکمت واکتساب از وجوه
ستوده متعسر چه مکاسب جمیله بسیار کمست وسلوک طرق آن بر احرار بغایت
دشوار وحکما گفته اند که مال را مدخل صعب بود ومخرج سهل چه کسب مال در
دشواری بردن چون سنگیست که بهست بر فراز وخرج در انداختن چون فرو
گذاشتن وی بسوی نشیب وبدین سبب احرار اکثر از مال ناقص حظ باشند
واغنیاء اغلب بکثرت اموال محظوظ وعاقل داند که نه آن نقصیست ونه این
کمالی وهمچنین عمل شبیه بشجاعت صادر شود از جمعی که فضیلت شجاعت در ایشان
موجود نبود مانند کسانی که بر بنای شهرت حروب ورکوب اهوال وخطرها
اقدام نمایند در طلب مالی یا ملکی جمیل بودن بذل باشد فی نفسه نه غرضی
دیگر از اغراض چنانکه اکثر فرنیفتگان شهوات خسیسه ویا طامعان ارباح
متضاعفه ویا متوقعان لذات وهمیه را دو نه قلت معرفت بقدر مال وصعوبت
مداخل وی چنانکه اکثر میراث یافتگان ویا مهبالاتان در وجوه مکاسب را
وقدر مال یا غرضی دیگر از انواع دنیویه چه باعث بر این اقدام طبیعت شجاعت
نه فضیلت شجاعت چه نفس شریف را در معرض خطر نهادن در طلب مال
یا جاهی یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه از جهت طمع ودنائت همت
ناشی تواند شد نه از طبیعت فضیلت وشجاع بحقیقت آنکس بود که خلاصی
از ارتکاب امری قبیح وشنیع بیشتر باشد از انصرام عمر وانقطاع حیات

و بدن سبب کشته شدن چیل بر زند که مذموم اختیار کند و تعجیل مرگ بافضیلت
شجاعت و ذکر باقی از تاخیر اجل با خندن عیب و علت دوست تر بود و اشاره
بانیست آنچه شجاع حقیقی علی ابن ابی طالب ع باصحاب خود میگفت که ایها الناس
انکم ان لم تقتلوا تموتوا والذی نفس ابن ابی طالب بیده لالف ضربة بالسیف
اهون من میتة علی الفراش یعنی ای مردمان اگر چاره کنید که کشته نشوید چه تواند
کرد که باجل موعود نمیرید بخدای که جان علی در قبضهٔ قدرت اوست که هزار
ضربت شمشیر بر سر آسان تر است از مردن در بستر و از اینجمله که گفتیم معلوم شد
که عفت و سخاوت و شجاعت نیکو نیاید الا از مردی حکیم و شرایط و ارکان
این فضایل متحقق نتواند شد مگر بحکمت پس هر عفیفی و جوادی و شجاعی البته حکیم
باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع بود و نفس لازم نبود لیکن حکیمی که حکمت
ناتمام باشد چه حقیقت حکمت مرکبست از علمی مطابق و عملی موافق و لهذا
گفته اند معنی حکیم راست گفتار و درست کردار است و راستی گفتار
اشاره بعلم مطابق است و درستی کردار اشاره بعمل موافق پس حکیم عالم عامل
سلوک راه ظاهر نموده کرده و از راه باطن قدمی زده چه نتیجه نمودن راه
باطن رسیدنست بخدا و رسیدن بخدا ممکن نیست مگر بتجرد و شدن بالفعل
و وارستن از قید جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق با جسم بخدای که نه جسم است
و نه متعلق بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب نشود علاقه اش لامحاله
با جسم باقیست از خدا محروم باشد و تهذیب نفس و انسی که بتهذیب اخلاق
اوست که موجب قطع علاقه اوست از جسم پس حکیم غیر مهذب الاخلاق
بخدا نرسیده باشد و تا مهذب نشود نتواند رسید و در نیست که این
باشد مراد از قول خدای تعالی در قرآن مجید که الیه یصعد الکلم

الطیب

الطیب والعمل الصالح یرفعه و کلم اشاره باشد بروح مجرد چنانکه عرف قرآنست و طیب اشاره
بصفت علم و بالا بردن عمل مر او را اشاره بانچه گفتیم و این تاویل مبنی بر آنست که ضمیر
بارز تکلم چنانکه مختار غزالیست لیکن او کلم طیب را بعلم توحید حمل کرده و عمل صالح را ارفع
او نموده باینمعنی که مقصود از عمل صرف قلوبست از خلق بسوی خالق لتنبعث
بعد الانصراف الیه تعالی للمعرفة و محبته و اکثر مفسران از اهل ظاهر ضمیر را راجع بعلم کرده اند
و ضمیر را راجع بعمل تا مراد عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم و طریقه غزالی مراد
عدم حصول علم بود مگر بعمل و در طریقه ما مراد عدم امکان وصول نفس ناطقه است
بخدای تعالی بدون تهذیب اخلاق و هذا غایة ما ارد نا الاشاره الیه من علم الاخلاق

مقصد دویم از خاتمه در ذکر طریقه محققان از علمای شریعت
که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند خواه متسمی باشند باین اسم و خواه نه بدانکه
چون دانسته شد که مناط تمامیت انسان و کمالیت نفس ناطقه بعد از حصول حکمت
نظر بتحصیل ملکه عدالتست که عبارت از توسطست در جمیع افعال و اعمال تحقیق
که مایل با حد طرفی افراط و تفریط نباشد و آن لامحاله موقوفست بمعرفت ماثر و مظار
تاثیر هر فعل و عمل در نفس بحسب کمیت و کیفیت که بر آینه تفاصیل آن مقدور بشر نتواند
بود بلکه موقوفست بتعلیم و تعریف الهی که به بعثت انبیا و رسل و وضع شرایع
و نوامیس کلیه حاصل تواند شد پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق موقوف
باشد بوجود انبیا و دلالت و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین و این از غایت
حاجت انسان بتمدن طریقی بود در این مطلب چنانکه گذشت و بالجمله اندازه اعمال
بحسب فعل و هم بحسب ترک فرا گرفتن نتواند شد مگر از انبیا قال الشیخ فی رسالة الاخلاق
بعد عد انواع الفضایل و اما تقدیر هذه الفضایل و تحدیدها فمستفاد من ارباب الملل
و از نیز معلوم شد که مراد از میزان قیامت که آلت سنجیدن اعمال و افعالست در حقیقت

از الرعایة الصغری بتصحیح الفقیر

نیست مگر انبیا و اوصیای انبیا علیهم السلام چنانکه سابقا اشاره بران رفت پس غرض
از بعثت انبیا نیست مگر تهذیب اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در
طبایع بشریه کما قال سیدهم و خاتمهم صلعم بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس مداولت
و مباشرت افعال و اعمال شرعیه باید نوعی باشند که موجب تجلیه بفضایل و تخلیه
از رذایل تواند گشت و سبب تحصیل اخلاق فاضله و تبدیل ملکات رذیله
تواند شد و این معنی لامحاله موقوفست بتنبهی کامل و آگاهی وافر و پرداختن
باحوال خود و خبردار بودن از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق آفات
نفس و اهتمامی عظیم در واقع گردانیده عبارات بر وجه اخلاص محض و خلوص
نیت از جمع شوائب و لامحاله ملاحظه این معانی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب
لوازم مراسم عادت و مباشرت امور دنیویه مطلقا بغایت متعسر بلکه بر اکثر کسی
متعذر است پس بسیاری از محققین علمای شریعت بلکه حکمای ملت در هر زمانی
از ازمنه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوت نظریه
اختیار عزلت و تقلیل خلطت و عزلت مینموده اند و جماعه تلامذه و طلبه را
نیز بران میداشته و میفرموده بدون آنکه تسمی باسمی و یا تخصص بوضعی و هیئتی
را واجب دانند و در صدر سالف نیز شعار خلص صحابه و کمل تابعین همین بوده
و انقطاع تجرد و انفراد بجهه عبادت و بندگی را میستوده اند تا آنکه جماعتی تقلید
ایشان کرده و رسوم غیر معهوده احداث نمودند و ترزی بزی خاص و تسمی باسمی
مخصوص را لازم شمردند و قوانین و اصطلاحات وضع کردند و پیری و مریدی
شایع شد نیک و بد در هم شدند و رطب و یابس با هم آمیخته و اقرب بصواب
همان اکتفا بنیت عبودیت و بندگی کردنست و از همه لقب مؤمنین و مخلصین
و صالحین و متقین که در قرآن مجید و سنت مطهره وارد شده تجاوز ننمودن و از زی

و نهایت

و نهایت فقر و فنا در هر لباس که باشد چنانکه شیوه صحابه و تابعین بوده نموده اند
و بالجمله محققین این طبقه از ارباب همم عالیه اند که همت بر ورزش یگانه الهی مقصور
سازند و هیچ مطلبی دیگر بوجهی از وجوه نپردازند و این طایفه را در سلوک راه
خدا مقاماتست که اول آن بعد از تیقظ توبه کردنست از ترک طاعات و از ارتکاب
سیئات و آخرش گذشتن از هر چه غیر اوست و توبه از گناه حقیقی که عبارتست
از وجود مجازی چنانکه گفته اند وجودک ذنب لا یقاس به ذنب و مابین مقامین
مقامات بسیار است که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار مقام کرده اند
و خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السایرین ایراد صد مقام که اصول مقامات است
نموده که هر مقام از آن مقسوم است بده قسم که هر قسمی از آن مقامات علیحده بجمیع
رتبی بهزار قسم شود و آخرین مراتب آنکه گذشتن از جمیع ماسوا است مرتبه فنا خوانند
بنحوی که فنا در آن مرتبه منظور تواند بود پس شامل فنای از فنا نیز باشد و در آن
مرتبه حوض لجه وصول روی دهد و جامع صفات حق گردد و باقی ببقای حق شود
و شیخ ابو علی سینا در کتاب اشارات گفته بابی علیحده در ذکر مقامات عارفین
عقد کرده و فخر رازی در شرح اشارات گفته ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب
فانه رتب فیه علوم الصوفیه ترتیبا ما سبقه الیه من قبله و لا لحقه من بعده و شیخ در اول
باب مذکور میگوید ان للعارفین مقامات و درجات یخصون بها و هم فی حیوتهم
الدنیا دون غیرهم فکانهم و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها
الی عالم القدس یعنی مر عارفین را مقامات و درجاتست در معرفت حق تعالی
و سلوک بحضرت او که مخصوصند بان و غیر ایشان را از آن مراتب و درجات نصیبی
نیست و این اختصاص با بقای حیوة دنیویه و تعلق نفوس ایشانست با بدان
پس گویا ایشان با آنکه در جلباب و لباس ابدان خودند از آن لباس و جلباب

نمیتسند بلکه آن لباس را از خود کنده اند و بدور افکنده اند و در فصلی از فصول این باب که
العرفان مبدؤه من تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق
للذات المریدة بالصدق منته الی الواحد ثم وقوف و محقق طوسی قدس سره
در شرح این کلام کفته قد جمع الشیخ جمیع مقامات العارفین فی هذا الفصل یعنی شرح این
کلام کرده بما ملخصه انه تحصیل المعرفة التی کمال النفس الناطقة الناقصة المستعدة له بالقوه
یکون بشیئین تخلیة و تحلیة کما ان مداواة المرض یکون بشیئین تنقیة و تقویة و الاول
سلبی و الثانی ایجابی و هو مسبوق بالاول و لکل منهما درجات اما درجات التخلیة
فتفریق بین ذات العارف و بین جمیع ما یشغله عن الحق باعیانها فان التفریق 419
هو تفصیل بین شیئین لا ترجیح لاحدهما علی الآخر ثم نفض لاثار تلک الشواغل
کالمیل و الالتفات الیها عن ذاته تکمیلا لها بالتجرد عما سوی الحق و الاتصال
به فان النفض هو تحریک شیء لینفصل عنه اشیاء مستحقرة بالقیاس الیه کالغبار
عن الثوب ثم ترک لطلب الکمال لاجل ذاته فان الترک تخلیة و انقطاع عن
شیء ثم رفض لذاته بالکلیة فان الرفض ترک مع اهمال و عدم مبالات و اما درجات
التحلیة فبیانها علی الاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق رای کل
قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع المقدورات و کل علم مستغرقا فی علمه الذی
لا یعزب عنه شیء من الموجودات و کل ارادة مستغرقة فی ارادته التی یمتنع عنها شیء
من الممکنات بل رای کل وجود و کل کمال وجود صادرا عنه فایضا من لدنه و صار
الحق ح بصره الذی به یبصر و سمعه الذی به یسمع و قدرته التی بها یفعل و علمه الذی به یعلم
و وجوده الذی به یوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله بالحقیقة فهذا معنی
استعان العرفان فی جمیع صفات الحق للذات المریده بالصدق ثم انه یعاین
کون هذه الصفات و ما یجری مجراها مع کونها متکثرة بالقیاس الی الکثرة متحدة بالقیاس

مبدءها الواحد فان علمه الذاتی هو بعینه قدرته الذاتیه و هی بعینها ارادته و کذلک
سایرها و اذ لا وجود و ذاتیا لغیره فلا صفات مغایرة للذات و لا ذات موصوفة
للصفات بل الکل شیء واحد کما قال ابو ثوان انا الله اله واحد فهو لا شیء غیره و هذا
معنی قول الشیخ منته الی الواحد و هناک لا یبقی و اصف و لا موصوف و لا عارف
و لا معروف و هو مقام الوقوف و پوشیده نماند که این کلام تقریر مرتبت
در وحدت وجود است که قرة العیون عرفا و ثمرة القلوب اولیاست و درین مرتبه
اشارتیست بحدیث قدسی مشهور که لا یزال یتقرب العبد بالنوافل حتی کنت
سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر و یده الذی به یبطش و معلوم شود که اصل
مطلب عرفا مذعن به حکما و موافق شریعت غراست و از مجموع آنچه ذکر کرده ام ظاهر
شود که مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت است و مطلب عرفا عزیزتر از مطلب حکما
چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانیات و پیوستن بملاء اعلی و عالم
مجردات و مطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوا و تحصیل مقام فنا و پیوستن بعالم بقا
و مطلب عرفا و حکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد و عباد و چه مطلب زهاد و عباد
گذشتن از جسمانیات نیز نیست بلکه گذشتن از لذات جسمانیه دنیویه فانیه بتوقع
لذات جسمانیه اخرویه باقیه و شیخ در مقامات عارفین در بیان فرق میان زاهد
و عابد و عارف گفته المعرض عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم الزاهد و المواظب
علی فعل العبادات من القیام و الصیام و نحوهما یخص باسم العابد و المنصرف
بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف
و قد یترکب بعض هذه مع بعض و در بیان فرق میان اغراض زاهد و عابد
و میان غرض عارف گفته الزهد عند غیر العارف معاملة ما کانه یشتری بمتاع
الدنیا متاع الآخرة و عند العارف تنزه عما یشغل سره عن الحق و تکبر علی کل شیء

غیر الحق والعباده عند غیر العارف معامله کانه یعمل فی الدنیا لاخرة یاخذها فی الآخرة
هی الاجر والثواب وعند العارف ریاضة ما لهممه وقوی نفسه المتوهمه والمتخیله
لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق فتصیر مسالمه للسر الباطن حین
ما یستجلی الحق ولا ینازعه فیخلص السر الی الشروق الساطع ویصیر ذلک ملکه مستقرة
کلما شاء السر اطلع الی نور الحق غیر مزاحم من الهمم بل مع تشییع منها له فیکون بکلیته
منخرطا فی سلک القدس چون در فرق اول اشاره کرد بقوله وقد تترکب بعد
هذه مع بعض که هر زاهد و هر عابد عارف بودنش لازم نیست اگرچه هر عارف
البته هم زاهد است و هم عابد ظاهر شد وجود زهد و عبادت در عارف نیز پس در
فرق دوم بیان کرد مغایرت زهد و عبادت غیر عارف را با زهد و عبادت عارف
چه زهد غیر عارف در حقیقت اشتراییست و استعواضی مر متاع فانی دنیا را بمتاع
باقی آخرت و عبادت غیر عارف معاملاتیست مانند کسی که عمل کند باجرت بخلاف
زهد عارف که تنزهی است وی از هر چه غیر حق تعالی است تا شاغل باطن او از
جناب حق تعالی نشود و تکبریست یعنی استحقاریست مر غیر حق تعالی در جنب حق تعالی
و عبادت عارف ریاضتی است و عادت دادنی مر همتها و قوتهای خود را تا در
وقت توجه باطنی بجناب حق مطیع و منقاد او باشند و مزاحمت با و ننمایند و باطن
او را بهواهای خودشان مشغول نسازند ثم قال فی فصل اخر فاذا عبر الریاضة
الی النیل صار سره مراة مجلوة محاذیا بها شطر الحق ودرت علیه اللذات العلی وفرح
بنفسه لما بها من اثر الحق وکان له نظر الی الحق ونظر الی نفسه وکان بعد مترددا
یعنی چون ریاضت بسر حد کمال رسد باطن عارف چون مرآتی شود جلا یافته
که در مقابل وجه متعالی حق داشته شده باشد پس متمثل شود در آینه باطن عارف
اثر حق تعالی و فایض شود بر و لذات حقیقیه و مبتهج باشد لامحاله بخود پس او را نظری بحق باشد

۴۹۲